NICOLÁS HARTMANN

INTRODUCCIÓN *a la* FILOSOFÍA

Traducción de
JOSÉ GAOS

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
1961

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector: Dr. Nabor Carrillo

Secretario General: Dr. Efrén C. del Pozo

Director de Publicaciones: Lic. Henrique González Casanova

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Colección: Cuadernos

Director: Eduardo García Máynez

Secretario: Rafael Moreno

Consejero: Robert S. Hartman

Título original:
Einführung in die Philosophie
(1ª ed 1949. 4ª ed. Luise Hanckel Verlag, Hannover, 1956.)

*

Primera edición en español: 1961

*

Derechos reservados conforme a la ley
© 1961 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México, D. F.

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO
ESTUDIOS FILOSOFICOS

ÍNDICE DE MATERIAS

A. EXAMEN INICIAL DE LOS PROBLEMAS MÁS IMPORTANTES DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. *La filosofía de la Antigüedad* 7
Temas generales de la filosofía, en especial de la metafísica [7]. Comienzos de la metafísica: Anaximandro, Parménides, Heráclito [8]. Ideas fundamentales de Platón, de Aristóteles y del neoplatonismo [10].

2. *Problemas de la Edad Media* 14
Transición de la metafísica antigua a la Edad Media [14]. Grados de la realidad. Dios como *ens realissimum*. Pruebas de la existencia de Dios [16]. Teología apofática. Nicolás de Cusa [18]. El problema de la individuación [18]. La disputa de los universales [20].

3. *Mudanza de la imagen del mundo en el tránsito a la Edad Moderna* 21
El principio causal y el final [22]. Irrupción de la concepción moderna de las leyes naturales [23]. Mudanza de la imagen cósmica del mundo [25].

4. *Brote y desarrollo de la teoría del conocimiento* 26
Actitud crítica y sin embargo nuevos traspasos de límites en dos tipos de metafísica [26]. *Intentio recta e intentio obliqua* [28]. Problema de la inducción [29]. Descartes: Cuestión de la *realitas objectiva* [30]. Teoría de las dos sustancias y el problema psicofísico: Descartes, el ocasionalismo; Spinoza, Leibniz [31]. Sensualismo e idealismo: Locke y Berkeley [36]. Hume [38].

5. *Kant (Exposición sistemática)* 39
Las clases de juicios [39]. Los juicios sintéticos *a priori*. Las formas de la intuición, el espacio y el tiempo [40]. Las categorías y su derivación de la tabla de los juicios [44]. Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento [46]. Triple síntesis en todo conocimiento [47]. Restricción de las categorías [48]. La cosa en sí [49]. Sustancia y causalidad [52].
Dialéctica trascendental [53]. Paralogismos de la razón pura [54]. Primera y segunda antinomía [54]. La antinomía causal y el problema de la libertad [55]. La cuarta antinomía [59]. La idea teológica. Crítica de las pruebas de la existencia de Dios [60]
Significación del trabajo crítico de Kant [62]. Dos clases de facultad de juzgar. La finalidad como principio regulativo [63].

B. INTRODUCCIÓN EN EL PENSAR FILOSÓFICO ACTUAL

1. *Teoría del conocimiento* 67
El conocimiento como uno entre muchos actos trascendentales. El conocimiento como relación trimembre [68].
Las seis aporías del problema del conocimiento [70]. La primera aporía. Supraobjetividad del objeto [70]. Las aporías de lo aposteriorístico y lo apriorístico [71]. La aporía de la verdad [73]. Las aporías de la conciencia del problema y del progreso del conocimiento [76].
Los tipos fundamentales de los intentos de solución del problema del conocimiento [77]. Realismo natural, científico y metafísico [78]. Las posibilidades del idealismo: Berkeley, Kant, Fichte [79]. Intentos de solución monistas: Plotino, Spinoza [82].
Esbozo ontológico de la relación de conocimiento [83]. Indiferencia de los objetos a ser conocidos. Solución de la primera aporía [85]. Tratamiento de la aporía de lo apriorístico [86]. Posibilidades de la identidad entre categorías del conocimiento y categorías del ser [87]. Identidad parcial por ambos lados;

consecuencia histórica [88]. Categorías parcialmente idénticas: espacio y tiempo [91].
Tratamiento de la aporía del conocimiento aposteriorístico [93]. Objeción contra el contenido de conocimiento de la percepción [94]. Peso de realidad de la percepción. La percepción como *factum* innegable y problema no soluble hasta el fin [95].
La aporía de la verdad [98]. Importancia del problema. Complicaciones [99]. Cierta solución por la dualidad de ramas de nuestro conocimiento. Consecuencias [99].

2. *El puesto del hombre en el mundo* 107
Amplio alcance del tema [107]. El hombre en la situación [108]. Definición del obrar [109]. Los cuatro momentos condicionantes del puesto del hombre [111]. Previsión, predeterminación, libertad, vista para los valores [112]. La forma especial de la determinación por los valores [115]. El personalismo de Scheler [116].

3. *Sobre la fábrica del mundo real*. 119
El mundo como estratificado [120]. La relación de sobreconformación (entre lo inorgánico y lo orgánico) [121]. La relación de sobreconstrucción (entre lo psíquico y los dos estratos inferiores) [124]. Las peculiaridades del estrato espiritual [125].
Las categorías fundamentales [127]. Las leyes categoriales [128]. Leyes de la estratificación [129]. Leyes de la dependencia [130]. Leyes de la coherencia [134]. Aporte de la perspectiva categorial. Requerimiento de una "crítica de las categorías" [134]. Consecuencias para el problema de la libertad y el problema de la historia [136]. Las categorías modales. El concepto ontológico de posibilidad [137]. El hombre en relación a los distintos estratos del mundo [138].
Ética y estética como dominios de realidad incompleta [140].

4. *Ética* 143
Las cuestiones fundamentales de la ética. Su múltiple respuesta por el eudemonismo y otras mora-

les [144]. Las virtudes aristotélicas. La teoría de la μεσότης (mesotes). La síntesis de valores [145]. Antinomías del valor [149]. El fenómeno de la mudanza de la moral [151]. El problema del conocimiento del valor [152].
El puesto de los valores en el reino de los valores en general [153]. La relación de fundamentación entre los valores morales y los valores de bienes [154]. Distinción entre el valor a que se tiende y el valor de tender a él [155]. Límites de la posibilidad de aspirar a los valores morales y de realizarlos [157]. Dificultades de la concepción del bien. El imperativo categórico de Kant y sus límites [159]. El bien como teleología del valor superior (definición provisional) [164]. La jerarquía de los valores; el sentimiento del valor como criterio de ella [165]. La antinomía de la esencia del bien y su solución. El bien como teleología del valor superior y ateleología del contra valor inferior [169]. Consecuencias para la estructura de la jerarquía en el reino del valor [170]. La síntesis de los valores morales superiores [174]. La peregrinación de la mirada dirigida a los valores. Consecuencia para la síntesis de los valores morales superiores [177].
La segunda antinomía del problema de la libertad: la antinomía del deber ser [178]. Libertad bilateral en la autodeterminación de la persona [179]. El problema de la libertad, no soluble hasta el fin [181].

5. *Estética* 182
El lado estético del mundo. Escasa fuerza de determinación de los valores estéticos. Aprehensión de los valores estéticos [183]. Otras peculiaridades de lo estético: ley de la posesión. Universalidad subjetiva [185]. La relación de aparición [187].
Las cuatro posibilidades de un análisis de lo bello [188]. Análisis del objeto. Articulación en primer término y fondo en las artes representativas. Particularidad de la obra teatral [189]. El primer término y el fondo en las artes no representativas [192]. La manera de ser de la obra de arte y sus consecuencias [194]. Pluralidad de estratos de la obra de arte [199]. Relación entre la índole del primer término y la del estrato del fondo [201].

6. *Consideración final* 205
La imagen del mundo de la filosofía. La posibilidad de una autoconciencia del mundo. Parentesco de la filosofía, la religión y el arte por respecto a los restos de los problemas metafísicos.

Índice de nombres 209

ÍNDICE DE NOMBRES

Abelardo 20
Alberto Magno 20, 21
Anaximandro 8, 9, 11, 48
Anselmo de Cantorbery 16, 17, 30, 60, 61
Aquiles 92
Aquinate (Tomás de Aquino) 17-20, 60
Arcesilao 74
Areopagita, Pseudo-Dionisio 14
Aristarco de Samos 25
Aristipo de Cirene 70
Aristóteles 8, 11, 12, 14, 15, 19-24, 34, 64, 70, 74, 80, 89, 110, 111, 120, 137-139, 144-146, 148, 155, 163, 169, 173, 174, 178
Arquímedes 24
Atlántida 61

Bacon, Francisco 21, 29, 42
Bacon, Rogerio 21
Berkeley, George 37-39, 49, 51, 79, 80, 102
Bollnow, O. F. 161
Brahe, Ticho 25, 26
Bruno, Giordano 18, 119

Calias 18
Carneades 74
Cirenaicos 70, 94
Colón 135
Copérnico 25, 26
Crisipo 119
Cusano (Nicolás de Cusa) 18

Demócrito 22, 27, 30, 78, 135
Descartes 23, 28, 30-32, 36, 38, 39, 45, 56, 61, 67, 71, 86, 95, 123, 124, 133, 205
Dios 8, 15-18, 21, 25, 27, 30-35, 39, 42, 47, 48, 53, 57, 60-62, 95, 111-119, 138
Driesch, Hans 38
Duns Scoto 19, 20

Eckart 19
Empírico, Sexto 74
Enesidemo 74, 75, 99
Epicuro 28, 144
Escoto Erígena, Juan 14

Fausto 192, 199
Fechner 123
Fichte 59, 70, 80, 81, 178, 179

Galileo 24, 26, 28, 39, 45
Gassendi 27, 56
Gaunilón 61
Geulincx, Arnold 31, 56, 71, 95, 97, 123
Goethe 33

Hamlet 192, 199
Hanslik, Eduardo 203
Hartmann, Nicolás 28
Heidegger 108
Hegel 11, 61, 127, 187, 196, 202, 206
Hemsterhuis 167

Heráclito 9, 10, 90, 112
Hiparco 25
Hobbes, Thomas 28
Homero 197
Hume, David 38-40, 52, 102, 116
Husserl 72, 193

Jacobi, Federico Enrique 80
Jesucristo 24, 145, 158, 161, 173
Júpiter 26

Kant 7, 8, 17, 26-29, 37-43, 46, 47, 77, 79-89, 91, 94, 96, 97, 100, 103, 105, 106, 112-116, 129, 133, 136, 155, 160, 162, 164, 165, 178-181, 184-186, 205
Keplero 26

Lear (rey) 192
Leibniz 18, 34-38, 44, 48, 49, 54, 56, 60, 86, 94, 102, 120, 123, 133, 138, 139
Lessing 33
Leucipo 22
Locke, John 36, 37, 41, 102

Mayer, Jul. Rob. 46
Mefistófeles 199
Megáricos 139
Menandro 196

Newton 24, 26, 39, 102
Nicómaco 147, 163
Nietzsche 112, 150, 152, 161, 162

Ockham, Guillermo de 20, 23, 28
Oresme, Nicolás de 24

Parménides 9, 86
Pascal, Blaise 167
Pitágoras 24
Platón 10-15, 20, 44, 69-72, 85, 90, 103, 133, 137, 145, 160, 183, 196
Plotino 13-15, 18, 19, 82, 134
Polibio 137
Pórtico, el 18
Protágoras 94
Purkinje 94

Reinhold, Carlos Leonardo 62
Rembrandt 199
Revolución Francesa 114
Rickert 72

Scheler, Max 116-119, 150, 156, 164, 167, 184
Schelling 81, 129
Schopenhauer 17, 79, 205
Sócrates 10, 18, 76, 161, 163, 164, 177
Spinoza 15, 18, 32, 33, 35, 56, 57, 71, 82, 90, 95, 123

Temis 149
Tolomeo 25
Tucídides 137

Universales, los 20

Wallenstein 199
Wagner 204
Wilde, Oscar 186

Ed. Filosofía
1969
Donación

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Si la presente obra póstuma había de venderse a un precio que hiciera posible adquirirla a todos los interesados, sólo podía ser reproduciéndola en resumen, pues una copia literal del curso hubiera tenido unas seiscientas páginas. Palmario es, pues, que era imposible reproducir en forma perfectamente adecuada todos los detalles de la materia sobremanera rica del curso, salvaguardar todas las finuras de la singularísima manera de exponer de Nicolás Hartmann. Pero el trabajo de refundición hecho por un doctor que fue durante largos años discípulo del profesor Hartmann garantizaría que la presente obra póstuma será para el estudioso un auxiliar valioso y digno de confianza.

Damos gracias en este lugar especialmente a los herederos del profesor Hartmann por la amistosa aprobación que dieron para la presente edición.

PRÓLOGO A LA TERCERA Y CUARTA EDICIONES

*El escrito ha encontrado en la presente forma universal aceptación. La tercera y cuarta ediciones aparecen por ello como reimpresión sin modificaciones de las precedentes. Se facilitó el ver la articulación de la vasta materia introduciendo en el texto títulos de los capítulos. Para satisfacer un reiterado deseo se insertó además en el apéndice un índice de aquellas publicaciones * del profesor Hartmann que son especialmente*

* No aparecen en la edición consultada. (Nota del traductor.)

Fe-10810

apropiadas para introducir más a fondo al estudioso en la obra del mismo.

La editorial agradece otras útiles sugestiones.

Damos las gracias especialmente a los herederos del profesor Hartmann por la aprobación que dieron también para estas otras ediciones.

LA EDITORIAL

[Luise Hanckel Verlag, Hannover, 1956.]

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Rubén Bonifaz Nuño, se terminó la impresión de este libro el día 13 de enero de 1961. La edición estuvo al cuidado de Huberto Batis. Diseño tipográfico de A. A. M. Stols. Se hicieron 2,000 ejemplares.

A. EXAMEN INICIAL DE LOS PROBLEMAS MÁS IMPORTANTES DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. *La filosofía de la Antigüedad*

"FILOSOFÍA" no ha significado inicialmente nada más sino aquello que quiere decir propiamente la palabra: el amor al saber. Hubo un tiempo en que aún no estaba separada la filosofía de las distintas ciencias y de su actual multitud. Entonces, todavía en el tiempo en que estaba a su altura clásica el espíritu de los griegos, se incluía en ella el saber entero de aquel tiempo. Únicamente en el curso de los siglos se fueron desligando lentamente de la filosofía las distintas ciencias. Puede seguirse este proceso hasta los tiempos más recientes; así, únicamente en el siglo XIX se hicieron independientes la psicología y la sociología.

Las cuestiones más importantes de la filosofía, que en su núcleo son preponderantemente cuestiones metafísicas, son en lo esencial cuestiones que han pedido desde el comienzo hasta hoy soluciones siempre nuevas. La insolubilidad de sus problemas es un rasgo esencial, característico de la filosofía. La respuesta a la pregunta ¿qué es filosofía? puede, pues, decir: la filosofía es el estudio de aquellas cuestiones que no pueden resolverse totalmente y por ello son perennes. A este respecto declaró Kant al principio de la *Crítica de la razón pura*: "La razón humana tiene el peculiar destino, en un género de sus conocimientos, de cargar con cuestiones que no puede repudiar, . . . pero que tampoco puede responder." Así parece a primera vista casi como si estuviese la filosofía condenada

a permanecer en la incertidumbre y a no poder hacer progreso alguno.

Sin embargo, es por otra parte la filosofía, como lo expresó igualmente Kant, a su manera la reina de las ciencias. Pues es aquella en que se trata de una visión del mundo entero, donde el sentido de "mundo entero" tiene que tomarse con una gran amplitud; en él entran no sólo los amplios dominios de la naturaleza física, sino también la Divinidad, el hombre, su conocimiento, su alma y el espíritu. La filosofía sigue dentro del dominio de sus temas aun cuando ha hecho el giro que retrocede de la visión del mundo a la esencia de esta visión, es decir, a la esencia del conocimiento.

En los antiguos tiempos se entendió por este amplio dominio la metafísica. La palabra misma debe su origen en rigor a una ocasión extrínseca. La obra de Aristóteles que trataba los problemas que se designan hoy como "metafísicos" estaba en la colección de sus obras detrás de la física (μετὰ τὰ φυσικά—metá ta physiká). Aristóteles mismo llamaba a la metafísica la "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία—prote philosophía) o la ciencia del ente en cuanto ente ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν—episteme tou ontos he on) o del ente en cuanto tal.

En el orden de las cosas precede a todo lo demás. La denominación "metafísica" es, sin duda, en su mero sentido literal demasiado estrecha. Pues trata entre otras muchas cosas, por ejemplo, el derecho y las artes, y cuando también se ocupa con el problema, con los trasfondos del alma humana, podría designarse igualmente su tema como "metafísico". La significación de la metafísica viene a parar en ser la ciencia de lo que está detrás de las cosas. Así abarca más tarde, digamos, las cuestiones del origen del mundo, del origen del ser psíquico, de la sociedad humana y de la cultura.

Los comienzos de este saber son por cierto modestos. Surgieron de lo que sabía del ser natural el hombre. Así sucedió, al comienzo de la filosofía griega, que se considerase como origen de las cosas un principio ya no susceptible de derivación ni explicación — como Anaximandro consideraba lo infinito o bien lo indeterminado (ἄπειρον—ápeiron). Lo que se mienta es un principio del que saldrían por diferenciación las

distintas cosas. Por primera vez está pensado también como un principio divino lo indeterminado en Anaximandro. El proceder de él las cosas se lo representaban como un pecado por el que tendrían las cosas que pagar una pena o expiación. Se veía, pues, en el nacimiento de las cosas una injusticia (ἀδικία—adikía), cuyo sentido está realmente en que las cosas se encuentran condenadas a sucumbir de nuevo. Por su nacimiento, que estriba en la determinación o la limitación, pagan una pena o expiación unas a otras, siempre a lo primero que sale de ellas. Así encontramos ya aquí algo de la fundamental concepción de un proceso que abarca el mundo entero.

Esta concepción no se halla de ninguna suerte aislada, sino que medio siglo más tarde (*ca.* 500 a. d. J. C.) brota de nuevo en la filosofía del eléata [1] Parménides. Éste se figuraba el nacer y perecer como un brotar el ente de la nada y un retornar a la nada. Aquello que llamamos propiamente el ente no es para Parménides propiamente ente, sino también al par no ente. Pero esto último no es. Tampoco puede pensarse; pues sólo se puede pensar el ente. Ahora bien, si se entiende el devenir como el paso del no ser al ser y de nuevo al no ser, y el no ser, supuesto de este devenir, no existe en absoluto, de ello se sigue que tampoco el devenir puede en absoluto ser real. Es, antes bien, mera apariencia (δόξα—doxa) que nos es impuesta por los engañosos sentidos. Pero el verdadero ser que se halla detrás del devenir no perece ni nace, tiene perennidad e inmortalidad. (Esta concepción, que ve en el ser y el devenir dos formas del todo diversas de existir, se halla en oposición a nuestra idea actual para la que todo ente real se encuentra en devenir.)

Simultáneamente con Parménides enseña Heráclito otra doctrina. Para él es el mundo entero un constante devenir, un flujo (πάντα ῥεῖ—panta rhei). El proceso, el devenir, es el verdadero ente. No podemos ascender dos veces por el mismo río, no sólo por haberse vuelto el río otro, sino porque también nos hemos vuelto otros nosotros mismos. En este proceso es el camino hacia arriba —de la nada al ser— y el camino ha- *ca.* 500 a.d.J.C.

[1] Elea = ciudad comercial (colonia) griega del sur de Italia.

cia abajo —del ser a la nada— uno y el mismo. El nacer de una cosa es el perecer de otra. En este paso de una a otra consiste justamente el proceso del mundo.

Pero en medio de este cambio de las formas reconoce Heráclito algo que da cohesión al proceso y permanece detrás de él como algo idéntico. Es el λόγος (logos). (Esta palabra, difícil de traducir, quizá se traslade aquí mejor que de ninguna manera por "ley del mundo".)

En el problema ontológico del ser en cuanto tal había, pues, emergido junto a la cuestión de la materia primitiva la de un "principio formal" — como se lo llamó más tarde. Se apoya en la uniformidad ya observada temprano y el constante retorno de formas en todos los dominios. Así, no es asombroso que un siglo más tarde, aproximadamente, emerja una doctrina que eleva a principio la forma misma. La expresión del momento para ella fue εἶδος (eidos). Este εἶδος retorna siempre en los distintos individuos; tiene el carácter de un arquetipo conforme al cual están hechas las distintas cosas. El sentido eterno de esta conocida teoría platónica de las ideas es el de que hay realmente formas que permanecen iguales. El principio formal se parece en algo a un imán que atrae hacia sí las cosas singulares. Las cosas tienen la tendencia a ser tal como las ideas que permanecen intactas y son eternas, pero no las alcanzan del todo, resultando más débiles que las ideas.

Este reino de las ideas podemos alcanzarlo justamente con nuestro pensamiento; o más propiamente, nos acordamos de él. Pues nuestra alma ha visto directamente las ideas —como
427-347 a.d.J.C. declara Platón— en su preexistencia antes de entrar en nuestro cuerpo. Al unirse al cuerpo, es decir, al nacer el hombre, pierde este conocimiento. Pero cuando en el curso de la vida percibe en la tierra las imperfectas reproducciones de las ideas —las cosas—, se acuerda de las formas perfectas. Este recuerdo, esta reminiscencia (ἀνάμνησις—anámnesis) hinche toda la vida humana. Ἀνάμνησις quiere decir también sacar a luz. Es un sacar a luz desde las profundidades del alma, que se sus-
469-399 a.d.J.C. cita a menudo preguntando con destreza. Sócrates era un maestro de este arte de hacer al hombre dar a luz, preguntán-

dole, la idea yacente en él y reflexionar sobre ella. Al comienzo del camino de la reflexión está la convicción de la propia ignorancia, el saber de la ignorancia.

La influencia de Platón ha sido muy grande. Una y otra vez pueden verse emerger en la historia de la filosofía su doctrina o concepciones parecidas a ella. En general, pueden reducirse la multitud de los nombres, de los sistemas y teorías, de los conceptos que les dan título, a lo largo de la historia de la filosofía, a relativamente pocas imágenes del mundo, que retornan constantemente.

El ocuparse con la historia de la filosofía es también exigencia de una introducción; pues la filosofía tiene, en oposición a otras ciencias, que habérselas siempre de nuevo con su historia, en la que se ha intentado contemplar el mundo como un todo. Una tal contemplación viviente y superior es lo que significa primitivamente también la palabra θεωρία (theoría), y no una doctrina puesta en conceptos abstractos. No deben manejarse los conceptos filosóficos fundamentales sin volver a sacar de ellos la visión primitiva, sin echarse a cuestas lo que llamaba Hegel el "esfuerzo del concepto".

El concepto de θεωρία (theoría) se halla en el umbral de la filosofía aristotélica. Ésta, con su definición del objeto de la "filosofía primera", el ser como ente, caracterizó para todos los tiempos la ciencia fundamental. Aquí, en Aristóte- 384-322 a.d.J.C.
les, se sintetizaron las cuestiones del principio, de lo idéntico que hay en el fondo del mundo del devenir, en la oposición de materia y forma. Todo lo que hay es, según esta manera de ver el mundo, por un lado materia, que es indiferenciada como el antigüo ἄπειρον (ápeiron) de Anaximandro, inconcebible e incognoscible. El otro lado de las cosas es la forma (μορφή—morphé). En esta enseñanza de Aristóteles, de que el universo consiste en materia y forma, se inicia la filosofía clásica que estuvo en vigor hasta pleno siglo XVI.

Todo resulta atraído por el arquetipo como por un imán. Como las ideas son lo único perfecto, se desplaza con toda

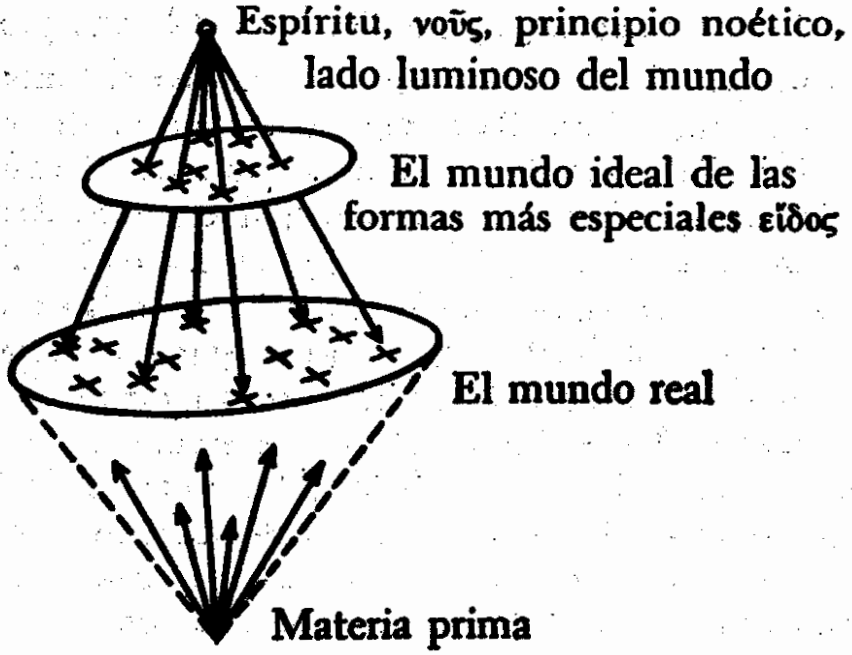
claridad el centro de gravedad del más acá al más allá. Queda desvalorado el mundo terrenal.

Representación esquemática

TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS:

En la filosofía aristotélica lo atrae todo el principio que hay en el fondo de todo. Como el amor o el anhelo, tiende todo hacia él. Es el principio del espíritu, que ocasionalmente

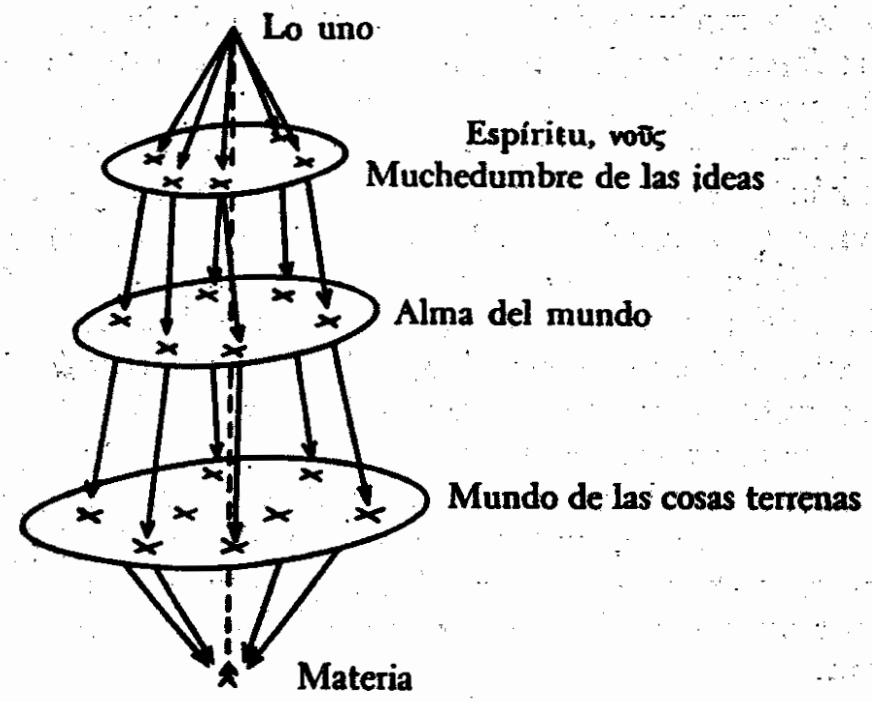
METAFÍSICA ARISTOTÉLICA:



se llama también θεός (theós). Mientras que Platón admitía que las ideas existen independientemente en un mundo superior, habla Aristóteles de la esencia existente *en* las cosas.

Gracias a este desplazamiento de las viejas ideas platónicas al interior de las cosas, se le devuelve al mundo real el peso superior que se le había arrebatado en Platón. Pero la diferenciación dentro del reino especial de la forma, la acuñación individual del mundo de las cosas reales, depende sólo de la materia. Sólo la materia es el principio de individuación. Este intento de explicación de la formación de la individualidad, aun cuando pudiera concedérsele validez dentro del reino de lo inorgánico, no puede menos de fracasar en su aplicación a la vida animal, o más aún a la humana.

En el ulterior curso del proceso de la historia de la filosofía apareció Plotino (siglo III a. d. J. C.) con el sistema del neoplatonismo. Por encima del espíritu del mundo se alza Plotino todavía a un grado más alto, en el que piensa situado lo absolutamente "Uno". Únicamente luego siguen el reino del espíritu con su muchedumbre de ideas, el alma del mundo, la muchedumbre subordinada de las cosas y, finalmente, como gran incógnita, la materia. En esta serie se gradúa también la perfección de los distintos grados. Cada grado procede del inmediato superior sin que se aminore la sustancia del



que es causa. Este proceder (πρόοδος—próodos) se llama ema nación. Esta denominación no es, ciertamente, del todo exac ta en Plotino, dado que aquí todo tiende por otra parte de nuevo hacia arriba, pues los distintos grados tienen la ten dencia a unirse de nuevo con lo Uno, de suerte que aqu existe un círculo.

La gradación de valor alcanza su más extremada expresión cuando se opone lo Uno a la materia. Esta última es en su límite ínfimo un absoluto no ser. Como para Platón, tam bién para Plotino es el sumo principio el Bien absoluto, mien tras que la materia representa por esencia el Mal prístino.

Un sistema emanatista —retoño del plotiniano— puede en contrarse también en el Pseudo-Dionisio Areopagita (siglo v). También Juan Escoto Eríugena (siglo IX) emplea una serie gradual semejante.

En el sistema emanatista de Plotino vuelve a existir un reino independiente de las ideas, como en Platón. Como en él descansa el peso superior, también aquí queda desvalorado el mundo real. Esto significa en rigor una caída desde la al tura de la madurez de la idea aristotélica de la inmanencia de las formas. Igualmente parece mucho más estricta la idea de la gradación del ente en Aristóteles. Aquí encontramos la siguiente serie gradual: cuerpo físico (σῶμα φυσικόν—soma physikón), cuerpo orgánico σῶμα ὀργανικόν—soma organikón), ser viviente animado (ζῷον ἔμψυχον—zoon émpsychon) y espí ritu (νοῦς—nous). Este último concepto no mienta sólo el espíritu del mundo, sino también el espíritu humano.

Dentro del alma practicó Aristóteles una articulación en "alma nutritiva y determinante de la generación" (alma vi tal), que es propia de la planta, "alma percipiente y apetiti va", que se añade en el animal, y alma espiritual, que sólo la tiene el hombre, juntamente con los dos grados inferiores (νοητικόν, λογιστικόν, νοῦς —noetikón, logistikón, nous). El hom bre fue pues, concebido por Aristóteles como un ser de suyo gradual.

2. *Problemas de la Edad Media*

La cosecha de la metafísica antigua pasa en herencia a la Edad Media, pero quedando sometida por obra del Cristia-

nismo a fuertes influencias que la alteran. La metafísica del mundo se convierte en metafísica de Dios. El reino de las ideas, del εἶδος (eidos), se introduce en el intelecto divino como reino de las *formæ substantiales*. El intelecto de Dios se llama no sólo *intellectus divinus*, sino también *intellectus infinitus*, *archetypus* o *intuitivus*. Esta última denominación se refiere a la circunstancia de que se atribuía al intelecto divino un aprehender directo en un mero intuir, de manera semejante a como aún hoy se habla de un conocimiento intuitivo, y se es de la opinión de que pueden aprehenderse intuitivamente, por ejemplo, las relaciones matemáticas.

Mencionemos en este lugar una idea muy esencial que explica cómo podemos, en general, conocer el mundo. Según las concepciones de entonces, creó el intelecto divino, conforme a los principios que se encuentran en él, el mundo. De estos principios participa el hombre, llevándolos dentro de sí — y por esta causa puede conocer el mundo. Es la misma concepción que ya podía encontrarse en Platón: Dios creó como demiurgo (operario) el mundo conforme a las ideas. Gracias a la reminiscencia puede el hombre recapacitar sobre estos principios de la creación del mundo y conocer así el mundo mismo. Certeramente se halla formulada esta relación en una sentencia de Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem ac ordo et connexio rerum.*

Dentro de la serie de los problemas metafísicos fundamentales de la Edad Media es de especial importancia el problema de lo general y lo individual, el problema de los universales. Consiste en esta cuestión: ¿existe lo general en sí, existe sólo en las cosas o no es en absoluto más que un nombre?

Este problema se remonta a la Antigüedad. Aristóteles había descuidado el problema de lo individual. Lo general existía en las cosas. La diferenciación por debajo del εἶδος (eidos), hasta lo individual, tenía solamente en la materia su fundamento, era sólo accesoria, puramente accidental (συμβεβηκός —symbebekós). Plotino pensaba que tiene que haber ideas de lo individual. Para Platón era sólo lo general lo permanente; lo individual estaba, por el contrario, sujeto al cambio del nacer y perecer.

En la Edad Media se formulan los problemas que se acab de indicar en la oposición de la *essentia* (el aristotélico τὶ ἶναι [ti en einai], el ser que está en el fondo, supuesto qu tampoco se tradujo mal por "esencia") y *existentia*, el mod de ser del caso singular, de las cosas, de los seres vivos. S pues, tiene el reino de la *essentia* el *prius*, se coloca la ve dadera realidad en este reino. Pero esto le da en la cara a visión natural del mundo; pues ésta pára toda en concebir l cosas como lo verdaderamente real. Esta desvaloración d mundo de las cosas, más aún, de todo aquello con que n tropezamos, tiene la enorme consecuencia de poner en cue tión el ser de las cosas.

Por ello se forma una contratesis, que responde la cuestió de dónde deba encontrarse, pues, propiamente lo real, d ciendo que sólo puede estar propiamente en las cosas singu lares, y que hay que llamar a éstas lo propiamente real. Pe esta manera de ver significaría de nuevo un rebajamiento d lo general, y con ello también de Dios, pues que el intelect de éste lleva en sí los principios generales.

De esta pugna brota una teoría notable: todo lo que ha en el mundo tiene una realidad gradual. Lo que tiene un s más rico en determinaciones es lo más real. Las cosas qu podemos tomar en la mano tienen la mínima realidad; su s se agota en unas pocas determinaciones físico-materiales. E grado inmediato, el organismo, tiene, por lo que es caract rístico de él, la vida, un *plus realitatis* comparado con las c sas. El grado superior inmediato es el espíritu. Como sum grado, es Dios no sólo el *ens perfectissimum*, sino también *ens realissimum*. Esta gradación es también una gradación d valor, estando construida bajo el punto de vista del bie (*bonum*). Sin duda se dice: *omne ens est bonum*, pero *bonum* tiene grados que responden a la altura de la realida *Summum bonum* es Dios.

En esta serie se vio ya temprano una posibilidad de prob
1033-1109 la existencia de Dios. Anselmo de Cantorbery formula l prueba ontológica de Dios en su forma clásica: Dios es p esencia *id quo nihil maius cogitari potest*, aquello mayor qu lo cual nada puede pensarse. Pero si es así, en los predicad positivos de la Divinidad tiene que entrar también la exi

tencia; pues si la existencia no le fuera propia, no sería aquello más grande que lo cual nada podría pensarse. Si la existencia entra así en la esencia de Dios, éste tiene que existir también realmente. Esta prueba ontológica fue atacada ya en vida de Anselmo, más tarde por Tomás de Aquino y finalmente por Kant. 1225-1274

Otra prueba de la existencia de Dios era la cosmológica. Concluye de la finitud, condicionamiento, contingencia del mundo (por lo que también se llama *argumentum a contingentia mundi*) la existencia de un ente necesario por sí mismo, incondicionado, de una primera causa. La cadena de los sucesos que trascurren causalmente en el mundo pide un primer miembro.

Una tercera prueba de la existencia de Dios es el argumento llamado físico-teleológico, que parte de la existencia de fines en el mundo, especialmente en los organismos, y de ello concluye la existencia de un intelecto ordenador detrás de ellos — o sea, el intelecto divino.

Si se quiere probar la existencia de Dios —especialmente empleando el argumento ontológico— se tiene que saber antes lo que sea realmente Dios. Así cobra importancia la cuestión de si es que de Dios podemos tener un saber. Y no sólo cuando se supone un Dios como creador del mundo, sino también cuando se acepta cualquier otro principio del mundo —como, por ejemplo, Schopenhauer la voluntad—, es forzoso ocuparse con la correspondiente cuestión de la posibilidad de conocer este principio del mundo. Fue en la escolástica árabe donde nació la idea, que pasó luego a Occidente, de que Dios únicamente es, en rigor, apresable allí donde se renuncia a todos los conceptos tomados de lo humano. Se ha llamado a esta idea teología apofática, negativa, mientras que podría llamarse, al contrario, la teología, digamos, de Anselmo, positiva. Pero si se atribuyen a Dios, por ejemplo, los tres conocidos predicados de la omnipotencia, omnisciencia e infinita bondad, se aplican al *intellectus divinus* conceptos sacados de lo humano y proyectados hasta lo infinito. Una expresión acuñada más tarde llama esta transferencia de conceptos humanos a lo no humano: antropomorfismo.

1401-1464 Nicolás de Cusa declaró luego, en *De docta ignorantia,* con especial energía, que Dios es inapresable e inconcebible para el finito entendimiento humano. No estamos en situación de pedir un conocimiento preciso de Dios. Pero el Cusano abrió un nuevo camino: estamos en situación de obtener una cierta intuición de lo infinito. Los contrarios entre los que se mueve nuestro pensar necesitan tener una unidad que los funde. Esta coincidencia de los contrarios tiene lugar en el infinito, se produce en Dios. Nicolás de Cusa le señala a tal coincidencia de los contrarios (*coincidentia oppositorum*) analogías en la matemática. Tampoco entre la línea recta y la curva, entre la recta y el círculo hay un límite riguroso. Sólo necesitamos pensar prolongado el radio del círculo hasta el infinito, para que la circunferencia se convierta en recta y coincidan los contrarios. También pueden pensarse coincidentes el punto y el círculo; si se hace cada vez más pequeño el radio del círculo, acaba forzosamente el círculo por convertirse en un punto. — Estas consideraciones son el preludio de una idea que desemboca en Leibniz en el concepto de diferencial. Las formas geométricas siguen existiendo en lo infinitamente pequeño.

Los contrarios que coinciden en Dios se despliegan en el mundo. Así existe una gran conexión entre Dios y el mundo. — Además de lo anterior echa mano el Cusano del concepto del microcosmos, que ya había emergido en el Pórtico. La conciencia del hombre es un espejo del mundo, del macrocosmos. La filosofía del Cusano es un buen ejemplo de cómo la metafísica resulta empujada por el peso de sus problemas a ir, por decirlo así, más allá de sí misma, hasta conducir a otra imagen del mundo. De la línea indicada aquí salió el panteísmo en Giordano Bruno y Spinoza.

No es sólo el problema de Dios el que está en relación con la disputa de los universales; también lleva a él la cuestión ya indicada hace poco del *principium individuationis.* Ya en Plotino se vio claro que no cabía quedarse en la antigua noción aristotélica de que sólo la materia constituye la individuación. La paradoja aristotélica consistía en que dos hombres, como Sócrates y Calias, sólo se diferenciarían por lo material, mientras que se consideraba como uno y el mismo el principio formal en ambos. Todavía en Tomás de Aquino está el principio

de individuación en la materia. Tomás va, sin duda, un paso más allá de la antigua teoría, ya que consideraba que lo que constituía el individuo concreto no era la materia pura y simplemente, la materia completamente indeterminada (*materia non signata*) sino la materia limitada ya en dimensiones determinadas (*materia signata*). Pero tampoco esta solución es capaz de dar respuesta a la cuestión del origen de las características diferencias de alma y espíritu entre los hombres.

El problema de la individuación tenía, dentro del mundo cristiano, un peso especial, porque allí era la individualidad la que debía salvarse. Duns Scoto vuelve a tomarlo a fines del siglo XIII y se vuelve contra Tomás. (Por lo demás, no es siempre, ni mucho menos, un adversario del Aquinate. Cuando con frecuencia se le presenta como tal, se hace así sin razón.) No puede ser, piensa Duns, que el principio de individuación se encuentre sólo en la materia. Tiene que diferenciarse sucesivamente la forma misma. Duns tiende aquí a ir más allá de Aristóteles, que se había parado a media altura del reino del εἶδος (eidos), de las *causæ immanentes*. El primero después de Plotino, vuelve Duns a enunciar la idea de que el principio que hace del caso singular algo que sólo se da una vez e individual es la forma misma. (*Principium individuationis est forma.*) 1266-1308

En los esfuerzos hechos en torno al principio de individuación emerge todavía otra idea que es conocida por ciertas reflexiones del maestro Eckart: el *principium individuationis* está en el espacio y el tiempo. Esta tesis parte del ver que dos cosas no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar. Esta idea, cuando se la concibe sólo en sentido numérico, es inmediatamente evidente; pero con ella no se ha dicho si una cosa singular que en relación a otra ocupa un lugar del espacio situado a distancia de esta otra, o que llega al mismo lugar en un tiempo posterior, es por ello también cualitativamente diversa de la otra. *ca.* 1260-1327

Se dibuja, pues, aquí una diferenciación del concepto de individualidad en un concepto numérico y otro cualitativo. Este último tiene su representante en la Edad Media sólo en Duns Scoto.

Volvamos al problema de los universales. Claramente pueden distinguirse aquí tres concepciones.

Del pensamiento platónico, según el cual las ideas existían en un mundo situado por encima del de las cosas terrestres, y eran más perfectas y por ende también más reales que sus reproducciones terrenas, sale el realismo de los universales. Según esta manera de ver son, pues, los conceptos generales lo fundamental y propiamente real; ellos tienen el *prius*. Todas las cosas, el mundo entero en que vivimos, o también otros mundos posibles al lado de éste o después de éste —la idea de la pluralidad de los mundos es vieja— se forman únicamente por la adición del principio de individuación a lo general. Para el realismo de los universales es válido decir: *universalia ante rem.*

En oposición a esta manera de ver, se había vuelto ya Aristóteles contra la existencia independiente de las ideas. El ser real sólo puede estar para él *en* las cosas. Aristóteles toma con ello la posición de los *universalia in re.* Esta manera de ver vuelve a hacernos frente en el siglo XII, con Abelardo, y en el siglo XIII, con Alberto Magno y Tomás de Aquino. Especialmente en estos últimos se vuelve cada vez más perentoria, dado que en aquel tiempo se adelanta cada vez más al primer plano el aristotelismo entero. Se teme con Aristóteles la duplicación del mundo.

Lo insostenible de esta idea de la duplicación del mundo resalta cuando Duns Scoto enseña que la individuación no puede consistir en la mera adición de la materia, pues que no se trata meramente de la diversa localización de las cosas en el espacio y el tiempo, sino también de la diversidad de constitución de las individualidades. Mas si se toma con Duns la forma misma por principio de individuación, se vuelve enormemente complicado el reino de las formas, en el que tiene que existir una forma particular para cada individuo, y resulta incomprensible el sentido de una duplicación del mundo. Ésta es la razón por la que, poco después, se inician de nuevo,
ca. 1285-1349 con Guillermo de Ockham, las tendencias nominalistas que ya habían emergido en tiempos anteriores. Para el nominalismo, que se impone con especial claridad en los secuaces de Ockham, son los conceptos meros nombres, solamente algo

pensado. Lo que eran antes principios reales son sólo ahora representaciones. Para el nominalismo es válido decir: *universalia post rem.*

3. *Mudanza de la imagen del mundo en el tránsito a la Edad Moderna*

Una vez explicados los conceptos generales como productos posteriores, vuelve con ello el reino de las cosas, de los casos singulares, otra vez al primer término. Emerge nuevamente, primero en Alberto Magno y Rogerio Bacon (ambos del siglo XIII), la idea de que hay que acercarse otra vez a la naturaleza misma, de que hay que partir del caso singular. Partiendo de aquí se desarrolla más tarde el camino de la inducción, es decir, el elevarse a lo general desde el caso singular — una manera de pensar que progresa luego con Francisco Bacon. 1561-1626

Al observar la naturaleza saltó a la vista, naturalmente, su carácter de proceso. Pero el concepto tradicional de forma, que a la sazón sólo seguía existiendo *in mente*, era puramente estático. ¿Qué podía hacerse con estas formas estáticas, cuando se trataba de explicar y exponer el movimiento fundamental de la naturaleza toda, el proceso?

Aristóteles había hablado de un proceso con finalidad. Según él, tiene todo ser orgánico su principio final, al cual está enderezado. El devenir del organismo no es nada más que el desarrollo en la dirección de este fin (ἐντελέχεια—entelécheia) ya depositado en la simiente.

Ahora se plantea la cuestión de cómo deba pensarse tal proceso con finalidad. Lentamente fue dejándose de dar respuesta a esta cuestión en el sentido de la prueba físico-teleológica de la existencia de Dios, o de la explicación de que Dios mismo dirigiría el proceso en cada caso singular. Aristóteles había analizado ya, en el libro Z de la *Metafísica*, lo que significa finalidad en general. Pondremos aquí el ejemplo del arquitecto. Cuando un arquitecto quiere edificar una casa, necesita tener, lo primero de todo, la idea de ella. Luego trata de conseguir los medios que son necesarios para hacerla

surgir en realidad. Únicamente después de esto, es posible realizar la edificación de la casa. Aristóteles distingue aquí pues, un proceso de conciencia (νόησις—nóesis) del proceso real.

A esta manera de ver la esencia del proceso, que estaba entonces muy difundida y se aplicaba a la naturaleza entera, se oponía otra que tiene su base en el antiguo atomismo de los tiempos presocráticos, en Demócrito y Leucipo. Dos principios del ente hay según Demócrito: los átomos y el vacío. Todo lo que hay en el mundo consiste sólo en la localización de los átomos en el vacío. Ninguna alteración significa nada más que un desplazamiento o cambio de lugar de los átomos en el vacío.

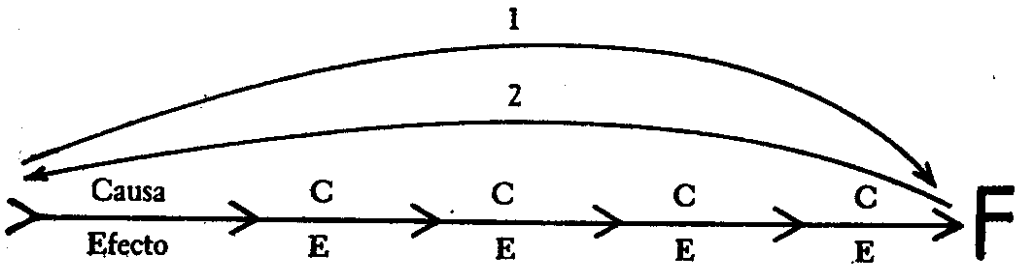
Al desarrollarse ulteriormente esta teoría, en un principio bastante desconocida, resulta claro que la forma en que aquí se piensa determinado el proceso no era una forma final sino una forma causal, o de que no se trata de un principio final, sino de un principio causal. La diferencia entre el nexo causal y el nexo final consiste en lo siguiente (*cf.* los dibujos): en el nexo causal, sale de una causa un efecto; este efecto es a su vez causa de un nuevo efecto, y así se prosigue *in infinitum*. Tiene lugar un avanzar de caso en caso, sin que con el nexo se realice un fin. En el nexo final, por el contrario, se pone un determinado fin, que puede estar muy adelante (*cf.* la flecha 1 del dibujo). En el pensamiento se ponen, retrocediendo desde el fin, los medios (2), para acabar realizándolos y con ellos el fin (3). El nexo final se edifica pues, sobre el nexo causal, dado que en la busca de los medios cuento firmemente con la secuencia de la causa y el efecto. Como ejemplo del nexo final pusimos arriba el ejemplo del arquitecto.

$$\frac{\text{Causa}}{\text{Efecto}} \longrightarrow \frac{C}{E} \longrightarrow \frac{C}{E} \longrightarrow \frac{C}{E}$$

NEXO CAUSAL

El afán de conocimiento de Demócrito y la exactitud de sus esfuerzos salen a la luz del día en una sentencia en que

decía que una única prueba valía para él más que la monarquía de los persas. El conocimiento real de la verdadera causa es para él lo más importante de la vida humana. Ningún conocimiento de causas que se intente sacar de interpretaciones antropomórficas alcanza las verdaderas causas de las cosas.



NEXO FINAL

El atomismo se prolonga en el epicureísmo y vuelve a ser recogido en el siglo XVII por Descartes y otros. Empieza a imponerse el principio causal, al que tienen que ceder las *causæ finales* (la expresión es en rigor un hierro de madera, pues algo está determinado, o bien por una causa, o bien por una meta final). — Cuando se busca una explicación de cómo pudo admitirse, por ejemplo, en la caída de una piedra la determinación por un fin, le sorprende a uno un lugar de la *Física* de Aristóteles. Todas las cosas tienen en sí, según Aristóteles, su tendencia natural — la piedra, la de caer hacia abajo; otras sustancias, la de subir hacia arriba (por ejemplo, el fuego). Muy plástica e intuitivamente corrobora Aristóteles su idea: inténtese habituar a la piedra a ascender lanzándola a lo alto una y otra vez. Será vano. Por lo tanto, hay una actividad final en ella. Esta manera de pensar sucumbe al par que la idea de las formas sustanciales. La gran revolución que ya se había hecho perceptible en el círculo de los ockhamistas llega a su madurez por el año 1600. Aquí empieza el giro hacia la Edad Moderna propiamente tal, que se explica partiendo de una grande y radical revolución del pensar físico.

Aquí está el punto en que emergen como algo específicamente moderno las categorías. Una de éstas es la causalidad. Como segunda idea importante, que no es idéntica con la de la causalidad, se presenta la de ley. La causalidad significa sólo que en la serie de los sucesos está determinado lo pos-

terior por lo anterior, o que los sucesos avanzan siguiendo en una serie infinita la marcha del tiempo. La idea de ley dice, en cambio, que hay también en los sucesos mismos una uniformidad — que hasta aquí nunca se había visto sino en las formas fijas de la naturaleza.

Así como anteriormente se había intentado explicar las formas que permanecen iguales a sí mismas por medio de un principio formal estático, así se buscó entonces un principio formal que estuviese en situación de aprehender el proceso mismo. Debía tener en sí mismo algo del flujo (*fluxus*). Ante todo se pensó en una secuencia continua de formas. Pero como esto habría significado la necesidad de aceptar para un solo proceso infinitas formas, se vino a parar en el concepto de una forma fluyente, de la *forma fluens*, que debía entenderse como causa interna, en cierto modo como *causa immanens*, para todos los procesos de la misma especie. La gran cuestión es aquí cómo pensar más concretamente semejante forma.

En este problema trabajaron los matemáticos. Los esfuerzos por resolverlo empiezan en el círculo de los ockhamistas, entre los que descuella Nicolás de Oresme. Paulatinamente se repone a la matemática en sus derechos, los que había tenido en los comienzos de la ciencia natural de los antiguos — piénsese, por ejemplo, en Arquímedes. Primeramente habían venido —como lo trasmite Aristóteles— los pitagóricos, ya en el siglo v antes de Jesucristo, a tener la idea de que los principios de la matemática son al par los principios de todo lo existente. La matemática tendría, pues, que estar en situación de aprehender el proceso — sobre el cual hace afirmaciones la ley natural, nunca sobre un estadio aislado. Los esfuerzos por concebir exactamente el proceso mediante la matemática, a los que no se les rehusó el éxito, llegan hasta el cálculo newtoniano de las fluxiones.

1564-1642 Galileo formuló el programa de estas aspiraciones al decir: "La filosofía está escrita con letras matemáticas en el libro de la naturaleza." Así decía en una época en que aún no se había trazado un límite riguroso entre la ciencia natural y la filosofía — de lo que por lo demás también da testimonio el hecho de que Newton publicase sus más importantes descu-

brimientos físicos bajo el título *Philosophiæ naturalis principia mathematica.*

Al pensar moderno pasan la *causa immanens* y la *causa transiens.* La primera se convierte en la ley natural formulada matemáticamente que expresa una relación constante entre dos magnitudes que se alteran. La segunda toma la forma de la causalidad entendida a la moderna, del llamado nexo causal.

Es comprensible que este desarrollo signifique la definitiva abolición de la *causa finalis.* Con ello queda abolido todo el antropomorfismo de la antigua metafísica. "Antropomórfico" no debe entenderse en un sentido estrecho, tan sólo en la aplicación a la idea humana de Dios, sino en referencia al concepto que del mundo entero se hace el hombre. Durante largo tiempo se ha entendido el mundo en que vivimos y la unidad de su proceso por analogía con el humano obrar, como si por detrás estuviese un fin.

Mano a mano con estas mudanzas se llevó a cabo una gran revolución de la imagen cósmica del mundo. Durante siglos se había concebido la Tierra como estando en reposo en el centro del mundo y en torno a ella el cielo en rotación. Sobre la base de este supuesto era, sin embargo, explicable sólo con grandes dificultades y no cabalmente el observado retroceso de los planetas, es decir, el hecho de que los astros móviles se desvían temporalmente de su habitual movimiento derecho y describen una línea que retrocede. Los defensores de esta teoría —como el más importante entre ellos habría que nombrar a Tolomeo— tuvieron que recurrir a los llamados epiciclos, es decir, círculos superpuestos: las trayectorias de los astros móviles eran, según esta explicación, círculos cuyo centro describía a su vez un círculo: en el centro del último estaba en reposo la Tierra.

Sin duda había ya Aristarco de Samos, en el siglo III a. d. J. C., derivado de la rotación de la Tierra el movimiento aparente del cielo de las estrellas fijas y las trayectorias de los planetas. Pero ciertas imperfecciones de su teoría no permitieron a una observación más exacta encontrar una concordancia con los fenómenos. Así abandonó Hiparco de nuevo la teoría. De semejante manera volvió a ser abandonada también la teoría de Copérnico por Tycho Brahe. Copérnico ha- 1473-1543

bía sentado en su obra *De revolutionibus orbium cœlestium* la doctrina moderna, derrocadora de la imagen vigente del mundo, que ponía el Sol en el centro y hacía a la Tierra girar sobre sí misma y alrededor del Sol. Insuficiencias también de esta teoría, como, por ejemplo, la hipótesis de que la Tierra se mueve en un círculo alrededor del Sol, impidieron otra vez una concordancia con los fenómenos, que había observado Tycho Brahe en forma muy exacta y ejemplar para el nuevo método de investigación de la ciencia natural. Una vez más quedó rechazada la imagen moderna del mundo, hasta que le dio un nuevo impulso Keplero — que resolvió muchas dificultades poniendo elipses en lugar de las trayectorias circulares. Un apoyo especial lo obtuvo la teoría moderna con la invención del telescopio. Galileo fue el primero en observar Júpiter y sus lunas, y reconoció allí, en un sistema solar en pequeño, la justeza de la doctrina copernicana.

La conclusión de este desarrollo la forman algo más tarde los importantes descubrimientos de Newton, que pudieron reducir a una fuerza fundamental los complicados fenómenos del curso de los astros.

4. *Brote y desarrollo de la teoría del conocimiento*

En esta mudanza de la imagen científico-natural del mundo se ostenta un principio que también penetra en la filosofía: no es digno de fe nada que no podamos observar nosotros mismos, y fundándonos en nuestros propios principios matemáticos, ponerlo de acuerdo con ellos. La observación y el experimento, por un lado, y el cálculo matemático, por otro — tales son no sólo en la ciencia natural las columnas sobre las que se quiere edificar, sino que también son los elementos de la subsiguiente teoría del conocimiento. Hacia el año 1600 aproximadamente, está el momento en que empieza la metafísica a pasar a ser teoría del conocimiento. Con esto se halla en conexión el hecho de que desde aquí empieza la metafísica a volverse crítica. Este proceso alcanza su cima en 1781 con la *Crítica de la razón pura*, de Kant.

Las tendencias de la manera de considerar las cosas la ciencia natural son, por decirlo así, una contrametafísica frente a la metafísica de Dios. Este movimiento ya se había exteriorizado también en el nominalismo; ya no se vio en los universales categorías de lo divino, sino sólo conceptos creados por el hombre.

Pero, por otro lado, se vuelve metafísica la misma imagen mecánica del mundo. Esto se conecta con un rasgo esencial del hombre que resalta una y otra vez. Cuando un gran investigador ha descubierto algo determinado, en su alegría de descubridor se inclina a trasportarlo a todos los demás dominios. Raro es que un descubridor sepa exactamente lo que ha encontrado.

Ejemplos de estas trasgresiones de límites se brindan en gran número y ya al comienzo de la historia de la filosofía. Demócrito quiso explicar atomísticamente no sólo la existencia y la alteración de los cuerpos inorgánicos, sino también el proceso orgánico, el crecimiento de los animales y las plantas. Más aún, hasta la vida psíquica del hombre intentó reducir a una base atomística; se figuraba el alma consistiendo de una materia —aunque muy fina—, desconociendo así el problema psíquico de la conciencia con sus representaciones, actos y sentimientos, que en rigor son por completo inespaciales y como consecuencia inmateriales. El atomismo tiene su justificación en la explicación de lo material, pero si intenta extenderse a otros dominios, los de lo orgánico, lo psíquico o espiritual, deja de tener razón.

Los "ismos" en los conceptos titulares indican siempre un injustificado trasporte y exageración semejante. El psicologismo del siglo XIX defendió, por ejemplo, la tesis de que todo en el mundo tiene que ser reducible a actos psíquicos, que nada puede explicarse sino a la manera de lo psíquico.

A comienzos de la Edad Moderna se encuentra la metafísica en un estadio en que presenta claramente dos tipos. Son éstos la metafísica medieval de Dios, que lo explica todo por un principio espiritual, y el materialismo, que lo deriva todo de la materia. Se trata, dicho con más conocidos términos, de la metafísica desde arriba y la metafísica desde abajo. Como representantes de esta última podrían aducirse Gassendi, 1592-1655

1588-1679 el redescubridor de Epicuro, y Thomas Hobbes en Inglaterra con su teoría corpuscular.

Los remordimientos de conciencia intelectual causados por las mencionadas trasgresiones de límites, que se basan en supuestos poco pulcros, se muestran muy claramente, por el filo de los siglos XVI y XVII, en la teoría del conocimiento. En el desarrollo de ésta puede comprobarse que la reflexión entera en que consiste la filosofía se invierte en cierto modo. Primeramente se encuentra frente a un sujeto cognoscente una esfera ilimitada de objetos. La tendencia natural del conocimiento va hacia fuera. En Guillermo de Ockham se llama este camino del conocimiento *intentio prima*. Hoy se usa el término *intentio recta* (siguiendo a Nicolás Hartmann). Esta actitud natural, enderezada al objeto, al mundo en general, es la actitud fundamental corriente en la vida del hombre. Mediante ella se orienta el hombre con su conocimiento en el mundo que le circunda; ella le ayuda a tener su superioridad, su posición en la vida.

Mas, cuando —después de haberse recorrido toda una serie de imágenes metafísicas del mundo— se reflexiona sobre el hecho de que no podemos saber en absoluto lo que es verdad y lo que es error, o de que se ha edificado sobre un terreno muy incierto, entonces se está en otra intención. Se ha torcido en cierto modo la dirección del conocimiento, volviéndola hacia el sujeto mismo, para indagar en qué condiciones puede en general conocer el mundo. Por el término *reflexio* se ha entendido tempranamente la torsión del conocimiento del sujeto cognoscente hacia sí mismo. Llamamos a este giro, en oposición a la *intentio recta, intentio obliqua*. Esta desempeña un papel sobremanera importante en el desarrollo de los problemas de la Edad Moderna; empieza en Descartes y alcanza su punto culminante con Kant.

La filosofía está escrita en el libro de la naturaleza con letras matemáticas — había dicho Galileo. La naturaleza se halla, pues, sometida a leyes; pero éstas no las hace, sin duda, ella. Si queremos conocer la naturaleza y sus leyes y orientarnos en ella, tenemos que traer en nosotros algo que responda a las leyes de la naturaleza. Las "letras matemáticas" tienen que estar también en nosotros.

La antigua idea de las *formæ substantiales* se había revelado incapaz de aprehender las leyes del proceso. Se trasmutó en la idea de ley. El nuevo método parte del caso singular y se esfuerza por llegar desde él a lo fundamental y general, que es lo único que aquí importa. Se plantea esta cuestión: ¿cómo llega la ciencia del caso singular a la ley general, y en qué descansa la seguridad de esta ley? Se trata del problema de la inducción, con el que se ocupó entonces a fondo, especialmente, Francis Bacon, en su *Novum organon scientiarum.*

Este problema depende del problema del conocimiento apriorístico. No podríamos esforzarnos con éxito en erigir leyes, si tuviésemos que recoger innumerables casos y que sacar la suma de ellos. Tenemos que poder conocer lo general por adelantado partiendo de pocos casos. Hemos menester, pues, del conocimiento apriorístico, que Kant caracterizó como aquel conocimiento que se distingue por la universalidad y necesidad de lo que ha conocido. Tiene que haber aquí un elemento deductivo, del que pueda deducirse, con cuya ayuda se sea capaz de concluir de unos pocos casos lo real y lo posible. El supuesto es, naturalmente, que la naturaleza entera se halle sometida a leyes.

Descartes distinguió tres posibles representaciones que nos hacemos de las cosas y relaciones entre las cosas: 1. las *ideæ adventitiæ,* que vienen a nosotros (*advenire*) desde fuera, coincidiendo con la percepción; 2. las *ideæ a me ipso factæ*: bajo el concepto de ellas cae todo lo que me formo en materia de opiniones o tengo en materia de representaciones, sin alcanzar jamás a ser sostenibles científicamente; 3. las *ideæ innatæ,* las llamadas ideas innatas, que son decisivas para la posibilidad del conocimiento apriorístico, para el conocimiento de leyes.

Cuando un científico quiere fijar la relación entre el espacio y el tiempo de la caída, calcula en su cabeza las conexiones sujetas a ley. Entonces dice así la cuestión decisiva: ¿concuerdan las leyes calculadas con la conducta de los procesos naturales?

Descartes planteó la cuestión de la *realitas obiectiva,* de la validez objetiva de aquellos principios que no nos son dados por la naturaleza en la experiencia, sino que traemos con

nosotros e introducimos en la experiencia. Y además indaga esto: ¿dónde tengo yo, dondequiera que sea, un conocimiento del que no necesite dudar? ¿No había ya en la Antigüedad hablado Demócrito de la subjetividad de las cualidades sensibles, y afirmado que no son propiedades reales de los cuerpos percibidos, sino sólo estados subjetivos del sujeto percipiente? ¿No se puede dudar también de la percepción de los sentidos?

Este planteamiento de la cuestión por Descartes es su verdadera hazaña histórica. Aquí empieza la teoría crítica del conocimiento. Descartes toma la siguiente decisión: entre todos los objetos que trato de conocer hay sólo uno que soy capaz de conocer con seguridad — y éste soy yo mismo. De mi sola existencia puedo convencerme infaliblemente, gracias al hecho de que mi yo se experimenta al dudar, es decir, al pensar, como un ser real elevado por encima de toda duda. *Cogito ergo sum,* dice la conocida inferencia de Descartes.

Mas ¿cómo llego del saber de mí mismo al saber de otra cosa, que es el único que hace posible una ciencia? Para responder esta cuestión parte Descartes de la prueba de la existencia de Dios. Tenemos en nosotros la idea de un ser perfectísimo. Esta idea nos sobrepasa, como seres imperfectos que somos; por ende no podemos haberla producido, tiene que proceder de Dios mismo. Y esto significa que existe Dios.

Descartes emplea también el argumento ontológico, que habíamos encontrado por primera vez en Anselmo de Canterbery. Mas una vez probada la existencia de Dios, y no por cierto como la de un ser cualquiera —digamos como la de un arquitecto del universo—, sino como el más perfecto de los seres (*ens realissimum et perfectissimum*), se sigue que Dios es necesariamente un *deus benignus,* un Dios bondadoso, de gracia. Pero si es así, es imposible que el hombre esté pertrechado de principios que no sirvan para conocer el mundo y que le engañen. Dios no puede ser un *deus malignus* — en este punto iguala, ciertamente, la metafísica de la teoría del conocimiento en Descartes a la antigua metafísica. — Hasta aquí la deducción de la posibilidad objetiva de las ideas innatas.

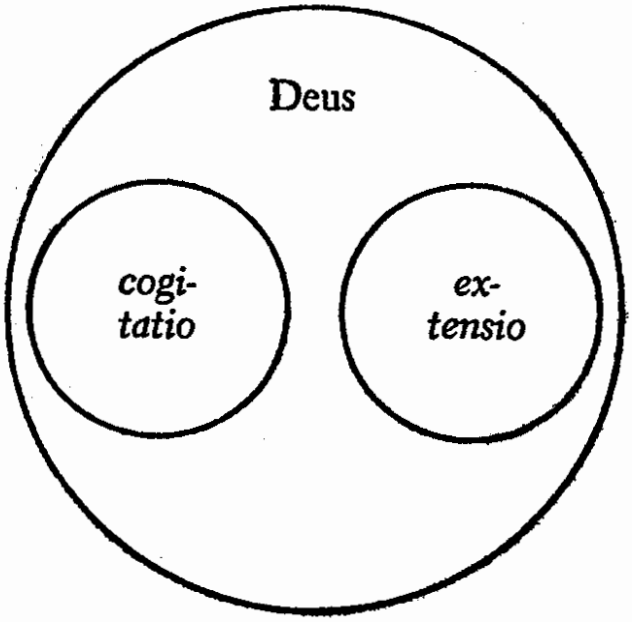
En las *ideæ adventitiæ* de Descartes se presenta el otro lado de nuestro conocimiento. De él puede dudarse, estando sujeto a las ilusiones de los sentidos. Es conocimiento *a posteriori*, lo que no significa una posterioridad temporal, sino un conocimiento del caso singular, partiendo de la experiencia — mientras que, en cambio, el conocimiento apriorístico antes tratado descansa en principios universales.

Mas en nuestro conocimiento sensible hay un gran problema. El hombre está, como expone Descartes en su doctrina de las dos sustancias, visiblemente dividido en dos seres del todo diversos uno del otro. Por un lado, nos es propia una conciencia con representaciones que se alteran constantemente y, por otro lado, somos seres biológicos. Pertenecemos tanto al reino de la *cogitatio* como al de la *extensio*. Mas ¿cómo es posible que pueda ser producida por una cosa de la *extensio* una idea de la *cogitatio*? ¿Cómo concebir una acción de la *extensio* sobre la *cogitatio* o, a la inversa, es decir, cómo explicar el fenómeno, por lo demás innegable, de la coordinación de lo físico y lo psíquico? ¿Hay una causalidad psico-física?

Estas cuestiones discuten, pues, las relaciones, sumamente importantes, entre nuestro interior psíquico y el tráfago exterior del mundo. Pueden plantearse también por respecto a la acción. Aquí se pone en la conciencia un fin, y luego consiste la acción justo en realizar el fin por medio de la voluntad. Para ello necesitaría tener lugar realmente una influencia de la *cogitatio* sobre la *extensio* — en sentido inverso que en la percepción.

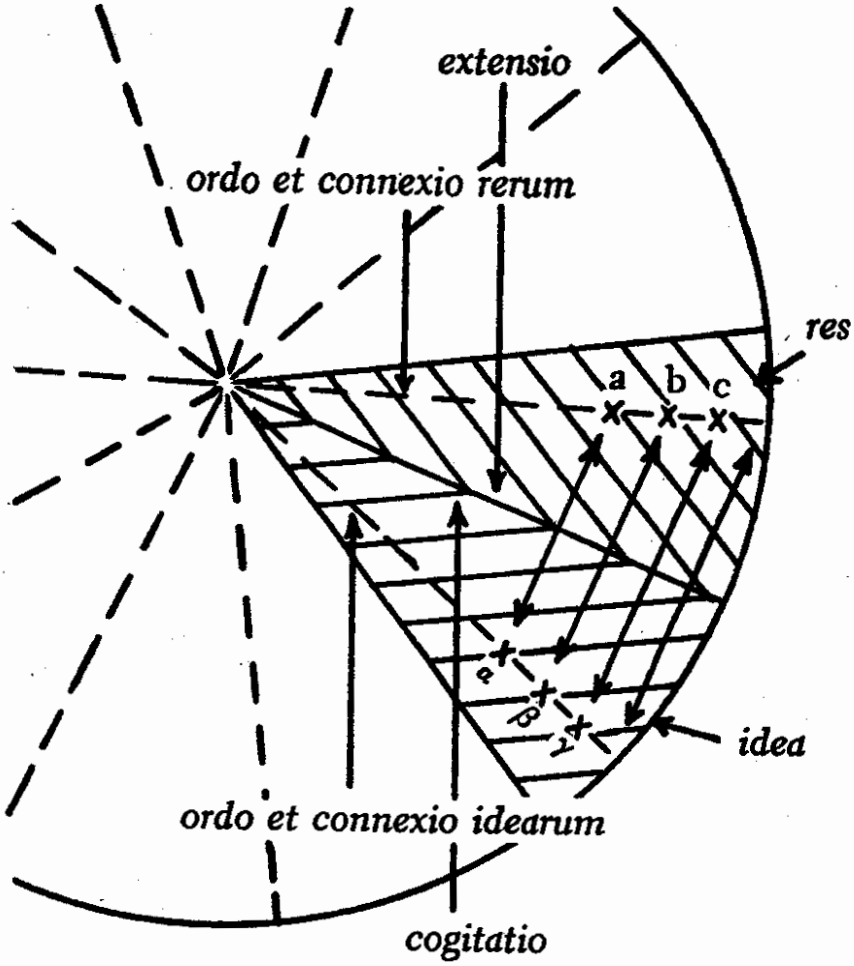
Arnold Geulincx niega, como representante de un riguroso racionalismo, toda posibilidad de una influencia de una de las dos sustancias sobre la otra. Para ello se apoya en su axioma de la verdad inconmovible (*axioma inconcussæ veritatis*): *quod nescis quomodo fiat, id non facis*, es decir, aquello que no sabes cómo se hace, tampoco tú lo haces. Para poder explicar el indiscutible fenómeno de una conexión entre la *extensio* y la *cogitatio* recurrió Geulincx a una extraña salida. En cada caso singular en que obra aparentemente una de las dos sustancias sobre la otra, interviene Dios mismo. A cada ocasión, *occasio* —por eso se llama la concepción defendida por Geulincx ocasionalismo—, de una percepción, provoca 1624-1669

Dios en el hombre la correspondiente representación, como también hace en la acción que responda al proceso de la *extensio* la representación de la *cogitatio*. Para la menor pequeñez tiene, pues, aquí que obrar Dios, lo que significa realmente un menoscabo de la dignidad del Ser supremo. — Ya este intento de explicación muestra que la metafísica y la teoría del conocimiento están en una conexión más estrecha de lo que se admite las más de las veces. Los problemas fundamentales de las formas del conocimiento son también problemas metafísicos; pues el conocimiento supone un modo de acción que no podemos explicar.



Mas hay aún otras posibilidades de hacer comprensible el
1632-1677 fenómeno de la acción y la percepción humana. Spinoza señala una de ellas en su imagen panteísta del mundo. La tesis fundamental de su obra maestra, la *Ética*, es que por encima de las dos sustancias que se figuraba Descartes, se halla una tercera que es común a aquellas dos y que las abarca (véase el dibujo). Esta sustancia superior es al par Dios. Ella sola es independiente, y en el fondo sólo ella existe como sustancia única. Se despliega desde su propio seno, descomponiéndose en sus modos, las cosas singulares o las ideas como modos de existir, y el resultado es el mundo. Esta doctrina de Spinoza,

en la que entendía a Dios como el principio que está en todo, representa un panteísmo monista, que encontró más tarde sus conocidos representantes en Lessing y Goethe.



La sustancia infinita consta de infinitos atributos, por los que entiende Spinoza lo que conoce el entendimiento como constitución de la esencia de la sustancia. Pero estos infinitos atributos sólo existen *sub specie æternitatis*, bajo el punto de vista de lo eterno, de lo infinito. Nosotros sólo aprehendemos dos de ellos, la *extensio* y la *cogitatio*, que, dicho figuradamente, sólo representan dos sectores de un círculo. Al conocerlos, nos experimentamos a nosotros mismos como seres psico-físicos (dibujo). Estos dos atributos son esencialmente diversos. Del principio del racionalismo infiere Spinoza que no puede haber una acción de la *extensio* sobre la *cogitatio* ni a la inversa. Pero sí existe en cada atributo una *series mo-*

dorum, una serie de cosas y sucesos. Mas como todo procede de Dios, y los dos atributos pertenecen a una y la misma sustancia, es el orden y conexión, la sucesión de las cosas y los sucesos de la *extensio* la misma que el orden y conexión de las ideas en la *cogitatio* (*ordo et connexio rerum idem ac ordo et connexio idearum*). Cuando tengo una *res* a, tiene que corresponderle en la *cogitatio* una idea α, porque la sucesión de las ideas en este atributo es idéntica a la sucesión de las ideas en el otro atributo (dibujo). A causa del paralelismo de los procesos, se ha llamado a esta teoría teoría del paralelismo.

Otra explicación del problema del conocimiento, al que queremos dedicarnos aquí especialmente, la dio todavía en
1646-1716 el mismo siglo Leibniz. Éste es de la opinión de que no podemos en absoluto saber si hay un mundo de la *extensio*, de la materia, un mundo alógico, pues sólo podemos tener noción de él por nuestras representaciones. Por ello deja caer Leibniz la sustancia de la *extensio*, y sienta que sólo hay una especie de sustancia. Ésta tiene, por cierto, que multiplicarse, que constar de muchas unidades, de mónadas (μόνας), de las que cada una representa al mundo. El mundo no consiste en la materia, sino en las mónadas. Éstas son puntos infinitamente pequeños, inextensos.

Mas puede ser, sigue pensando Leibniz, que la mónada tenga grados descendentes: que el hombre sea el estadio más alto de un desarrollo, en el que se ha formado una esfera interna, pero que haya quizá mónadas inconscientes, que también representen el mundo. Leibniz se representa una serie gradual aproximadamente como sigue: Más abajo que nada está lo inorgánico, que tiene sólo representaciones inconscientes. Le sigue la planta, cuyo principio constructivo llama Leibniz, siguiendo a Aristóteles, *entelequia*. En el grado inmediatamente superior, el del animal, despierta ya la conciencia. En lo más alto está el hombre, en el que se agrega la conciencia de sí. El hombre no tiene sólo la facultad de la *perceptio*, no puede sólo reflejar el mundo, representarlo, sino que es capaz además de llevar a cabo la reflexión sobre sí mismo (*apperceptio*).

El conocimiento no significa aquí nada más sino que en nuestra conciencia retornan las representaciones de las formas

que hay en el mundo. Leibniz llama a las formaciones que surgen en nuestra conciencia, y constituyen en ella una conciencia del mundo, *repræsentatio mundi*. En estas representaciones está contenido el mundo entero. Sobre esta afirmación funda Leibniz un nuevo concepto del conocimiento. La mónada produce en sí una multiplicidad de percepciones. ¿Es que pide realmente el problema del conocimiento que éste sea provocado por algo externo a él? ¿No puede, antes bien, ser innato en el percipiente algo que produzca en él la percepción en el momento correspondiente a ésta? Leibniz afirma esto último. La mónada no puede recibir de fuera absolutamente nada, pues no tiene ventanas.

Pero, entonces ¿cómo tiene lugar el paralelismo de las representaciones, cómo sucede que a una determinada representación de una mónada corresponda una determinada representación de otras mónadas? Spinoza había resuelto esta cuestión por haberlo anclado todo en lo divino. Leibniz se esfuerza por resolver este problema con su principio de la armonía preestablecida, de la referencia de unas mónadas a otras, establecida desde el comienzo de las cosas, y en particular de la exacta correspondencia de lo corporal y lo psíquico. La falta de ventanas de las mónadas requiere que cada una se limite a desarrollar desde dentro lo que ya desde antes tiene en sí. En este desarrollo hay una exacta correspondencia entre las distintas mónadas.

En su exposición vuelve Leibniz a echar mano del concepto medieval de Dios, secularizándolo en cierto modo. En el entendimiento divino, en el *intellectus infinitus*, que crea el mundo según sus ideas, está todo predispuesto. Dios ha organizado las mónadas de tal suerte que trascurren con rigurosa igualdad en una misma dirección.

Esta relación la expuso Leibniz en la conocida y popular comparación de los relojes. Imagínense dos relojes que marchen perfectamente de acuerdo. Para que se produzca este acuerdo hay tres posibilidades:

1. Los péndulos de los relojes están unidos entre sí. Esta imagen responde al paralelismo psico-físico.

2. Una mano reguladora está constantemente en acción para corregir toda posible desviación. Esta comparación se refiere al ocasionalismo.

3. El operario ha construido desde el comienzo de las cosas las máquinas de los relojes con tanta precisión, que su pendulación no puede menos de seguir siendo igual a lo largo de los tiempos. Esto conviene a la armonía preestablecida de Leibniz.

Las teorías del siglo XVII revelan ser de todo punto atacables. Ésta es la razón por la que con una cierta necesidad eterna le brota a la interpretación idealista del problema del conocimiento una antítesis en el empirismo, que acomete los problemas solamente desde lo *a posteriori*. Representante de
1632-1704 una teoría semejante es, en el siglo XVII, el inglés John Locke. Cierto que en él es toda la argumentación algo precipitada.

En su crítica se vuelve ante todo contra las ideas innatas. Si las hubiera realmente, tendrían que poderse mostrar ya desde temprano en el niño. Pero ¿dónde se encuentran en el niño los grandes principios axiomáticos, como el de la idea de Dios o el de identidad, o el de contradicción? ¿No hay que reducir más bien el origen de las ideas generales exclusivamente a la experiencia?

La teoría desemboca en un cierto nominalismo, que en Locke se refiere a los principios de los que pensaba Descartes que los garantiza Dios. Apoyándose en el niño y en la conciencia del hombre primitivo, cuyo análisis empieza del todo en este siglo, muestra Locke que no hay ideas innatas. Fuente del conocimiento es la sola experiencia.

Locke distingue entre una experiencia externa (*sensation*), que está concebida del todo en el viejo sentido, como proviniendo del mundo exterior por medio de los cinco sentidos, y una experiencia interna (*reflection*), que consiste en la vuelta de los sentidos hacia sí mismos, en lo que llamaban los escolásticos *intentio secunda*. Mientras que para Descartes eran las ideas innatas lo simple —y todavía Leibniz habla de los *simplices*—, son para Locke simples justo las ideas surgidas directamente de la percepción, mientras que las ideas genera-

les, que sin duda podemos formar de las simples mediante el enlace en el entendimiento, son secundarias y complejas.

Esta dirección, cuya unilateralidad tiene que tomarse en cuenta con especial fuerza, se llama sensualismo. Ésta es la verdadera antítesis del apriorismo, que había alcanzado su cima en Leibniz. Así se presenta el problema entero del conocimiento dividido en dos campos. Patentemente hay dos ramas del conocimiento, la rama sensible y la rama de la reflexión sobre los principios, la aposteriorística y la apriorística. Locke reconoció sólo la primera. Formuló su posición en esta tesis: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, es decir, nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos. Leibniz acentuó la rama apriorística y respondió igualmente con un lema, haciendo entrar en la liza, contra Locke, un complemento a la tesis de éste: . . . *nisi intellectum ipse*, salvo el intelecto mismo. Quería decir con esto que la experiencia, que concede como fuente de conocimiento, es, sin embargo, un "negocio", como decía Kant, en que entra el entendimiento.

La *reflection* era para Locke la fuente de conocimiento que está más cerca de nosotros. Nosotros somos para nosotros mismos objetos más cercanos, y por ende, según piensa Locke, mejor dados. El darse a sí misma la conciencia está siempre a nuestra disposición.

En este punto interviene George Berkeley con un idealismo gnoseológico como "inmaterialismo" o un idealismo empírico — así llamado por Kant. Berkeley parte de que los objetos externos sólo dudosamente nos están dados por los cinco sentidos y de que lo interno solo posee certeza. 1685-1753

Descartes había analizado así: ¿qué queda de un pedazo de cera, si quito todas las propiedades inherentes a él? *Quelque chose étendue*, algo extenso, había respondido, y había llegado así a la extensión espacial como único predicado que convenía a la sustancia corpórea. Berkeley prosigue el análisis: si quito realmente todas las propiedades, no queda ni siquiera la extensión, sino absolutamente nada.

Con esta nada se ha alcanzado el idealismo subjetivo. Como con el pedazo de cera, es con todo lo demás. Tampoco del hombre, que existiría en el mundo exterior, queda nada. Todo

lo que podemos decir con seguridad se reduce a que hay nuestras representaciones, representaciones del sujeto. Con esto se convierte el mundo entero de los objetos en un mundo de las meras representaciones. La percepción se vuelve dudosa, y queda solamente la representación, que creemos haber recibido del mundo exterior. En lugar de la multiplicidad del mundo exterior, surge una multiplicidad en la conciencia.

Esta teoría es particularmente instructiva por ser gnoseológicamente un extremo. Sería, en efecto, también posible que aquello que era para Leibniz lo capital, la persona, fuese mera representación; que quedara yo solo (*solus ipse*) con el contenido de representaciones de mi conciencia. Una teoría semejante —llamada solipsismo— ha aparecido de hecho más
1867-1941 tarde. Hans Driesch, que procede del neokantismo, empezó por el solipsismo. Éste es el ejemplo y modelo de una teoría que quiere explicar el mayor contenido posible de representaciones por un principio, el yo.

Berkeley no llevó ciertamente tan lejos sus consecuencias. Retuvo la pluralidad de los sujetos humanos. Queda como única sustancia lo que Descartes había designado como la *cogitatio*.

Después de haber caído en extremos, tiende otra vez la teoría del conocimiento a volver a la síntesis de los contrarios, en que se abandonan los puntos de vista unilaterales. Esto significa que se vuelve a contar, como en la Antigüedad, con dos ramas del conocimiento. Aquí está el punto de que parte Kant. Antes de volvernos a éste, tenemos que ocuparnos toda-
1711-1776 vía con el filósofo inglés David Hume, que despertó a Kant de su "sopor dogmático". Hume se vuelve con su crítica contra el apriorismo allí donde éste trata de extenderse al conocimiento de hechos. ¿Es verdad que existen realmente principios como el de la causalidad o el de la sustancia? Ya Berkeley había negado, en efecto, la existencia de una sustancia material. ¿Qué pasa ante todo con la idea de causalidad? Se produce aproximadamente así: Cuando he percibido una o varias veces que a un suceso A sigue un suceso B, me inclino a admitir la misma sucesión las próximas veces. Pero ¿por qué espero que *de* un movimiento A se siga un movimiento B? Dadas me están solamente, primero la percepción del movi-

miento A, segundo la percepción del movimiento B, y tercero el ir una tras otra las dos percepciones, el seguirse temporalmente una a otra. ¿Qué hago cuando creo que el movimiento A provoca el movimiento B? Convierto, responde Hume, el *post hoc*, el después, en un *propter hoc*, en un porque. Pero lo que me lleva a hacer así, no es ninguna idea innata, sino la experiencia, que causa un peculiar juego de las representaciones: asociaciones, combinaciones de distintas representaciones entre sí. La representación A se asocia tan firmemente con la representación B, que tengo que representármelas una tras otra, y en este tener que representarse está entrañado ya el *propter hoc*. De tal índole es en general la naturaleza de nuestras representaciones.

El problema fundamental de Descartes era éste: ¿quién me garantiza que mis ideas innatas en la *cogitatio* tienen validez objetiva en la *extensio*? Descartes responde todavía: Dios. Esto lo desdeña Hume. Para éste ya no hay la idea de un *deus benignus*. Para él es imposible demostrar que existe de hecho algo que haría brotar necesariamente de la causa el efecto.

Ahora bien, si se da por abolida de hecho la idea de causalidad, se derrumba la ciencia natural entera, desde Galileo hasta Newton inclusive. Todo esto se habría hecho tan subjetivo, o imagen del individuo humano, como lo había afirmado Berkeley del mundo exterior entero. ¿No habrá quizá un fundamento por el que podamos convencernos de que tienen validez objetiva la causalidad y otros principios aplicados a la experiencia?

Ésta es la cuestión de que parte Kant. Aquí tiene que ceder 1724-1804
el paso el estudio histórico hecho hasta aquí a un estudio sistemático; pues lo que ahora se va a exponer es todavía hoy un problema.

5. *Kant (Exposición sistemática)*

Principios que tienen validez objetiva, y que están contenidos en todas las ciencias teóricas de la razón, los presentan los juicios sintéticos *a priori*. De ellos trata la *Crítica de la razón*

pura, que apareció en 1781, y cuyas tesis fundamentales no quedaron trastrocadas por una refundición posterior. Con ellas se vuelve Kant, como antes Hume, hacia el lado apriorístico, particularmente difícil, del conocimiento.

Hay, según Kant, dos especies de juicios. En los unos pasa que el predicado del juicio está contenido en el sujeto. Cuando digo, por ejemplo, "todos los cuerpos son extensos", esto significa que me limito a entresacar de la multitud de notas que entran en el concepto de corporeidad uno de los predicados de este concepto. Este predicado es válido de todos los cuerpos, incluso del geométrico. Un juicio semejante es analítico. Pero también puede enunciarse algo —y ésta es la segunda especie de juicios— que no esté contenido en el concepto del sujeto, por ejemplo, "todos los cuerpos son pesados". Este predicado no entra en la esencia de la corporeidad. Así, no puede hablarse de peso en los cuerpos geométricos. Se trata de un juicio que no es analítico. A las notas que están contenidas en el sujeto tiene que añadirse todavía algo. Pero esto únicamente es posible si sé por experiencia que el peso es propio de los cuerpos. Estos juicios son sintéticos. Son la expresión del nuevo conocimiento logrado.

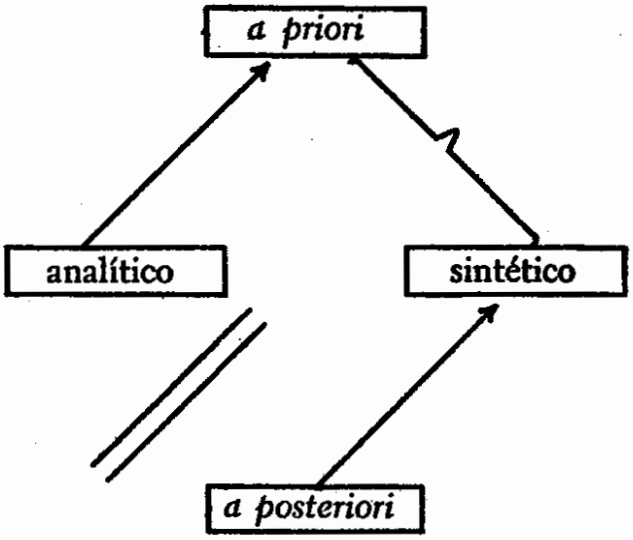
Con esta división de los juicios se corta otra (véase el dibujo). Hay juicios aposteriorísticos y juicios apriorísticos: de un lado, juicios que proceden de la experiencia, o en último término, de lo que nos dicen los sentidos o la vivencia directa y, de otro lado, juicios que vemos primariamente en su universalidad, y que por esta causa tienen que ser válidos de todos los objetos. En esta división se exterioriza otra vez la dualidad de las ramas del conocimiento. — Se trata ahora de investigar en qué relaciones mutuas están los juicios de las divisiones que se cruzan. Hay que hacer aquí las siguientes afirmaciones (dibujo):

1. Todos los juicios analíticos son apriorísticos, pues el predicado se toma sólo del concepto del sujeto. En cuanto juicio universal (todos los S son P), no es este enunciado reversible. No todos, sino sólo algunos juicios apriorísticos son analíticos.

2. Todos los juicios aposteriorísticos son sintéticos, por descansar en la experiencia, que añade algo a lo que ya sabemos.

3. No hay juicios analíticos que sean aposteriorísticos, pues ningún concepto se saca de la experiencia.

4. Es bien posible que haya juicios sintéticos que sean apriorísticos. El predicado de tales juicios enuncia algo que ni reside en la serie de las propiedades contenidas en el concepto del sujeto, ni viene de la experiencia. Lo enunciado procede, antes bien, de aquellos principios apriorísticos que un día había comprendido Descartes bajo las *ideæ innatæ*, pero que ahora, después de la crítica de Locke, ya no se llaman "innatas". Justo los juicios sintéticos *a priori* son de especial importancia para la ciencia.



Kant da la prueba de que hay de hecho en gran número juicios sintéticos *a priori*.

Así, es, por ejemplo, en geometría el juicio: la recta es el camino más corto entre dos puntos — un juicio sintético *a priori*. No puede ser analítico, porque el predicado, corto, enuncia una cantidad, mientras que en el concepto del sujeto se tiene una cualidad, recta, que expresa que no se altera la dirección de la línea. Únicamente la síntesis de los conceptos de recta y de corto da por resultado el axioma.

Ante todo en la matemática son fáciles de mostrar juicios sintéticos *a priori*. La suma $7 + 5 = 12$ es también sintética, no estando el concepto del 12 contenido en el mero concepto de la unión de $5 + 7$. Únicamente puede llevarse a cabo la

síntesis si se llama en ayuda a la intuición, representándose espacialmente el 5 y añadiéndole una unidad tras otra hasta llegar al concepto 7.

Es cierto, pues, que son posibles juicios sintéticos *a priori*. La cuestión es ahora *cómo* son posibles, y si tienen realidad objetiva. Y si la tienen, en qué condiciones es ello posible.

También la ciencia natural encierra en sí juicios sintéticos *a priori*. Las leyes son una mezcla de lo empírico y lo apriorístico. A diferencia de la regla que, como se dice popularmente, queda confirmada por la excepción, no tolera la ley una sola excepción. De la ley es válida lo que decía Francis Bacon: una sola instancia negativa es más fuerte que 99 positivas. La ciencia exacta de la naturaleza se esfuerza por descubrir verdaderas leyes. Para esto no basta que hayamos observado, por frecuentemente que haya sido, que, por ejemplo, los cuerpos son pesados y caen a tierra, ni siquiera que sepamos incluso que la velocidad de la caída crece con el tiempo de ésta. El sentar una ley es imposible sin principios apriorísticos, aun cuando tiene siempre que leerse en la naturaleza y sólo en ella.

Los juicios de la metafísica son, al menos en la intención, cabales juicios sintéticos *a priori*. Así, trata la metafísica del alma de probar que el alma es inmortal. Pero éste no puede ser un juicio empírico. Se creía, antes bien, poder sacar la prueba de un principio apriorístico. Se admitía que el alma era una sustancia, y como esencia de la sustancia, el no ser creada ni perecer. Mas esto es, en realidad, simplemente concebible, en ningún caso demostrable. En estos juicios de la metafísica entran también las pruebas de la existencia de Dios, que en el fondo descansan en la fe.

Juicios sintéticos *a priori* sólo son posibles si hay principios absolutamente ciertos de los que se sigan. Uno de estos principios es el del espacio, que en cuanto tal es una forma pura de la intuición. El espacio es una condición de posibilidad bajo la cual son posibles juicios sintéticos *a priori*. Así, por ejemplo, el teorema: la suma de los ángulos del triángulo es igual a dos rectos, sólo puede probarse partiendo de la forma de la intuición que es el espacio.

La cuestión del espacio es una cuestión trascendental, una cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Con esta cuestión se ocupa la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, la "Estética trascendental". (Estética [de αἴσθησις—áisthesis] no significa aquí nada más que teoría de la percepción.) Viene a parar en la idea de que el espacio y el tiempo son principios entrañados por anticipado en nuestra percepción. La estética trascendental descubre las dos condiciones internas sin las cuales no tiene lugar la percepción.

Kant muestra extensamente que el espacio y el tiempo no proceden de la experiencia, sino que, antes bien, forman la base de ésta. Así, no es el espacio, para indicar aquí sólo algunas pruebas acerca de él, un concepto empírico que se abstraiga de la experiencia externa, sino que está ya presupuesto por toda intuición externa. Pues es perfectamente posible imaginarse quitadas del espacio todas las cosas, pero no, a la inversa, representarse las cosas sin el espacio. — El espacio tampoco puede ser un concepto formado tardíamente, pues tendría que ser discursivo, o un concepto general de relaciones entre las cosas. Pero todo límite espacial es un límite en el espacio. Sólo hay, pues, un espacio, y los diversos espacios son sólo partes de uno y el mismo. El espacio sólo puede ser, por tanto, una forma pura de la intuición sensible, y no un concepto general.

Una importante indicación sobre los problemas de la estética trascendental la hace la explicación que da Kant de "trascendental". Dice Kant: "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto con objetos, cuanto con nuestra forma de conocer objetos en tanto sea posible apriorísticamente." No se trata, pues, aquí de los objetos de la percepción, sino de la percepción misma. En toda percepción de los sentidos están ya presupuestos el espacio y el tiempo como formas apriorísticas de la intuición. "Idealismo trascendental" significa en Kant que las cosas, tal como las percibimos, están condicionadas por principios que son nuestras formas de intuición. Con ello no se da expresión a una abolición de la realidad.

La segunda parte de la *Crítica de la razón pura* se ocupa con la teoría de las categorías. Las categorías las traemos con nosotros y las introducimos en los conocimientos. "Categoría" sólo es otro nombre para lo que Descartes entendía por las *ideæ innatæ*, lo que eran para Leibniz los *simplices*, o para Platón sencillamente las ideas. La cuestión capital de este tema es ésta: ¿cómo cabe convencerse de la validez objetiva de nuestras categorías?

Kant deriva las categorías de las tablas del juicio, es decir, de las especies de juicios sentadas por la lógica formal.

JUICIOS	CATEGORÍAS	JUICIOS	CATEGORÍAS
DE LA CANTIDAD		DE LA CUALIDAD	
singulares	unidad	afirmativos	realidad
particulares	pluralidad	negativos	negación
universales	totalidad	limitativos	limitación
JUICIOS	CATEGORÍAS	JUICIOS	CATEGORÍAS
DE LA RELACIÓN		DE LA MODALIDAD	
categóricos	sustancia (subsistencia e inherencia)	asertóricos	realidad irrealidad
hipotéticos	causalidad (causalidad y dependencia)	problemáticos	posibilidad imposibilidad
disyuntivos	acción recíproca o comunidad	apodícticos	necesidad contingencia

De la cantidad de los juicios he aquí los siguientes ejemplos: singular: un S es P; particular: algunos S son P; universal: todos los S son P. En estos juicios, así como en las correspondientes categorías, se trata de diferencias de cantidad.

En los juicios de la cualidad se trata de un afirmar positivamente y un negar. Les corresponden las categorías de la realidad y la negación. Hay que distinguir bien del juicio

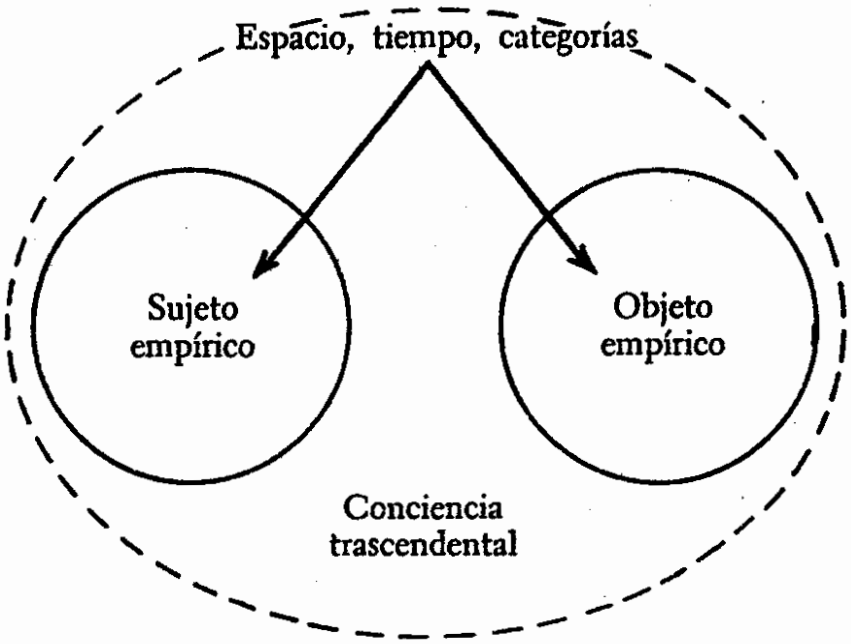
negativo (S no es P) el infinito (S es [no—P]). Un juicio infinito se encuentra en la teología apofática: Dios es [no—P], los predicados humanos no le convienen. Cuando en la Antigüedad se decía que el origen de las cosas sólo puede ser algo que no tenga ninguna determinación especial, algo que sea aún completamente indeterminado (ἄπειρον—ápeiron), algo de lo que no se sepa qué sea, se trata igualmente de un juicio infinito.

De los juicios de la relación enuncia el categórico simplemente sin condición alguna (S es P). La forma del juicio hipotético es la de la dependencia intrínseca (si A es B, C es D). El juicio disyuntivo dice que de varios predicados tiene que ser válido uno (S es o A, o B, o C). Del juicio categórico se deriva la categoría de sustancia, que también puede expresarse en los dos miembros de la subsistencia y la inherencia, lo que responde a los *substantia et accidentia* medievales. Al juicio hipotético tiene que responder algo que también en nuestra representación del mundo signifique un "si..., entonces...", es decir, la causalidad de un miembro. Ésta es la causalidad con que no se mienta la *causa immanens*, sino la *causa transiens*, la causa que pasa al efecto. La causalidad es la base de la ciencia moderna de la naturaleza. Por ser tan fundamental, era necesaria su demostración, pues que Hume la había reducido a una asociación. El problema de la causalidad ha sido un problema sumamente importante desde Galileo, pasando por Descartes, hasta pleno siglo XIX. El concepto de causalidad ha reemplazado a la vieja categoría de la finalidad. — Al juicio disyuntivo corresponde la acción recíproca. Todo lo que sucede simultáneamente en el espacio, se influye mutuamente.

De los juicios de la modalidad afirma el asertórico simplemente. El problemático deja en duda si es así en realidad, y el apodíctico vale, como cosa probada, con necesidad. De estas doce categorías es ya sumamente importante el solo punto de que las dos categorías fundamentales del pensar científico-natural se hallan en primer plano: la sustancialidad y la causalidad. La sustancialidad significa que en medio de todo el proceso del mundo, de todo el flujo de las cosas, tiene, sin embargo, que haber algo que no se altere. En la antigua meta-

física era la materia. Tras la concepción de la sustancia que tiene Kant está todavía el problema de la metafísica, que en el siglo XIX —principalmente en Jul. Rob. Mayer— se vuelve problema de la energía.

En la respuesta a la cuestión, tan importante, de la validez objetiva de las categorías, parte Kant de la esfera del sujeto humano que llama también conciencia empírica o sujeto empírico. Enfrente de él se halla un mundo de objetos que nos está dado en una multiplicidad de representaciones. Mediante la percepción recibimos, pues, algo dado por los objetos. En el trasfondo de nuestro entendimiento se hallan las categorías, y bajo ellas apresamos el material sensible, es decir, atribuimos estas categorías a los objetos que se hallan ahí fuera. Afirmamos que entre estos distintos sucesos que nos da la percepción existe causalidad, que un suceso es la causa de otro, o afirmamos que en el desarrollo de los seres vivos sólo se trasmutan los accidentes, pero que la sustancia permanece siempre la misma.



En la cuestión de la deducción trascendental no se deducen las categorías mismas, sino sólo su validez objetiva, la verdad

de lo que en nuestro entendimiento afirman de los objetos. Descartes había intentado una deducción de la validez objetiva de las categorías sobre la base del concepto de Dios. Kant se esfuerza por hacer la deducción sobre la base de un principio trascendental, es decir, de un principio del que podamos cerciorarnos apriorísticamente. En este propósito se entraña la cuestión nuclear de la *Crítica de la razón pura*. El principio de la validez objetiva de las categorías consiste, para Kant, en que las dos esferas, del objeto y del sujeto, no son las únicas, sino que alrededor de ambas se extiende todavía una esfera mucho mayor, que encierra en sí las esferas del sujeto y del objeto (dibujo). Es la esfera de los principios trascendentales, la esfera del espacio y el tiempo y de las categorías. Kant no la llama, como la antigua metafísica, entendimiento de Dios, sino conciencia trascendental o apercepción trascendental. Los principios contenidos en ella determinan, por un lado, nuestro entendimiento y, por otro lado, el mundo de los objetos, como en la antigua metafísica el entendimiento divino organizaba, por un lado, nuestra facultad de conocimiento y creaba, por otro lado, el universo como arquitecto de él. En estas circunstancias es el conocimiento del mundo con nuestras categorías cosa bien posible.

Kant disolvió la deducción trascendental, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en una serie de síntesis, y da así un complemento en la segunda edición. En todo conocimiento ocurre necesariamente una triple síntesis:

1. La síntesis de la aprehensión en la intuición. Significa que en la mera percepción intuitiva de las cosas está entrañada ya una síntesis. No percibimos cualidades aisladas, no rojo o verde o un determinado gusto solamente, sino que los referimos siempre en una unidad a algo distinto. Los principios bajo los cuales sintetizamos las impresiones son el espacio y el tiempo y las categorías, como, por ejemplo, la de sustancia. Si dejásemos estar unas al lado de otras las diversas impresiones de los sentidos, jamás resultaría una cosa. Referimos las impresiones juntamente a una sustancia.

2. La síntesis de la reproducción en el recuerdo. Significa una recuperación, una restauración, como la que opera la fun-

ción de la memoria. Es la imaginación la que reproduce en nuestra conciencia lo que ha aprehendido alguna vez.

3. La síntesis del reconocimiento en el concepto. Aquí se trata de poner de relieve el concepto general. Se trata de reconocer lo que hay de homogéneo entre casos singulares por lo demás diversos unos de otros. Esta confirmación de la identidad universal tiene que añadirse a la reproducción.

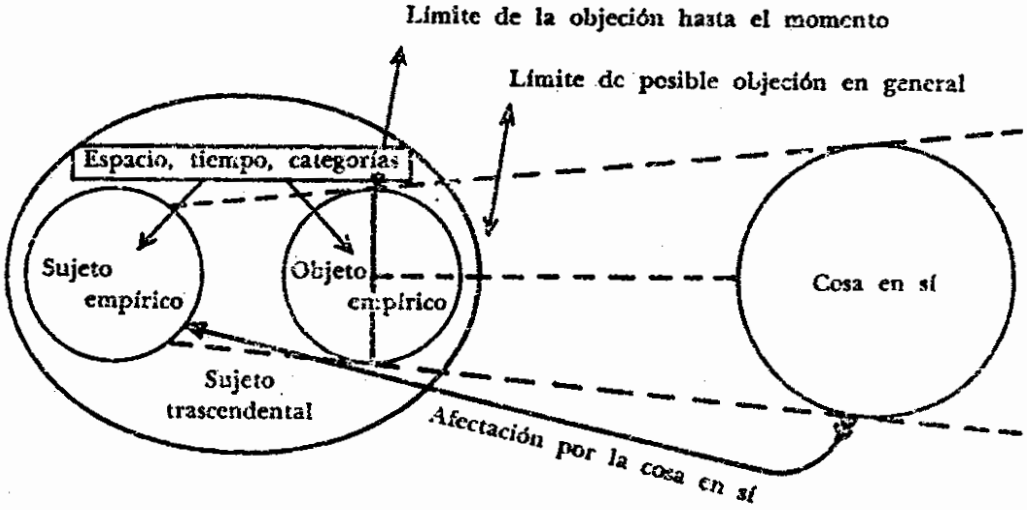
De manera semejante a esta serie de Kant, puede encontrarse ya en Aristóteles la siguiente gradación: *1.* percepción, *2.* memoria y recuerdo, *3.* experiencia, *4.* el poner de relieve lo general, la formación del concepto, el conocimiento de lo común. De esto último, del descubrimiento de la ley, se trata en las ciencias.

De la deducción trascendental sale como consecuencia una restricción de las categorías (un ponerles límite). La aplicación de las categorías está sujeta a una condición: sólo tienen validez objetiva para los objetos de posible experiencia. Abandonamos el dominio de la experiencia tan pronto como intentamos aplicar las categorías a lo que llama Kant la cosa en sí, que se halla tras de los fenómenos, y que también se llama objeto trascendental. A la manera de la cosa en sí serían de concebir, digamos, también las mónadas incognoscibles de Leibniz, que se hallan tras de los fenómenos, lo ἄπειρον (ápeiron) de Anaximandro o la Divinidad. Los objetos trascendentales sobrepasan nuestra facultad de conocimiento.

Esta restricción no debe entenderse mal. Si bien el hombre no puede, por ejemplo, contemplar el lado trasero de la Luna en razón de su vinculación a la corteza terrestre, puede, sin embargo, aplicar sus categorías a él. Puede definir la Luna entera como un elipsoide de tres ejes. Aquí tiene lugar también, según Kant, una justificada aplicación de las categorías. El lado trasero de la Luna no podemos verlo meramente por razones espaciales extrínsecas; en sí es perfectamente un objeto de posible experiencia. Tampoco podemos apresar de una mirada la forma de muchas cosas, por ejemplo, de una vasija o de una mesa cuando sólo las vemos por un lado. Objetos más allá de la posible experiencia son, en cambio y por ejemplo, el origen del mundo, el mundo como un todo, la primera causa y la esencia del alma (si es sustancia o no).

La cosa empírica se nos aparece bajo las formas de la intuición que son el espacio y el tiempo y bajo las categorías como principios constitutivos. Éstos determinan los objetos empíricos y la interpretación que les damos, pero también a nosotros mismos como conciencia empírica del propio sujeto en la que nos distinguimos de otros sujetos. La cosa en sí se halla, en cambio, más allá de esta determinación. No cae bajo las categorías, ni tampoco bajo el espacio y el tiempo. En general sólo conocemos fenómenos, pero no cosas en sí — tal es una formulación característica del idealismo trascendental.

ESQUEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL



Mas ¿qué pasaría si tras del mundo de los fenómenos no hubiese ninguna cosa en sí? Esto significaría que el mundo entero de la realidad empírica —de las cosas, acontecimientos y de los seres humanos con quienes vivimos— tendría que ser pura apariencia, que no lo habría en absoluto, sino que sólo habría el sujeto con sus representaciones. Esto sería el idealismo de Berkeley. Si el mundo empírico no tuviese tras de sí algo existente en sí, serían los fenómenos una pura apariencia. Pero Kant distingue rigurosamente entre pura apariencia y fenómeno. Este último tiene para Kant una base bien fundada — tal cual ya hablaba Leibniz del *phænomenon bene fundatum* que no era idéntico a las mónadas incognoscibles. Es una de las tesis más importantes de la *Crítica de la razón*

pura la de que en la mera percepción sensible están nuestros sentidos afectados por la cosa en sí.

Mas ¿qué podemos hacer con la cosa en sí en nuestro pensamiento? Nuestras categorías no alcanzan a llegar a ella, y cuando nos la representamos, sobrepasamos ya el límite del posible conocimiento humano. Los objetos trascendentales resultan —y ésta es una idea crítica sumamente importante— justo incognoscibles.

En la matemática está garantizada la validez objetiva de los juicios sintéticos *a priori* por nuestras formas de intuición, el espacio y el tiempo. En la ciencia natural descansa tal validez en el sistema de las categorías de nuestro entendimiento, a condición de que las categorías sean a la vez las de nuestra experiencia. Kant ha dado expresión a esta relación en un principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*: "Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen por tanto validez objetiva en un juicio sintético *a priori*." Las condiciones de posibilidad de la experiencia son las categorías: experiencia está en lugar de conocimiento humano. Así, cabe también formular de esta manera: Las categorías del conocimiento son a la vez las categorías de los objetos del conocimiento. Bajo tales condiciones son posibles categorías con validez objetiva.

De la metafísica no son exactas estas condiciones. No tenemos, justo, un entendimiento intuitivo o una intuición intelectual que pudieran ver por sí la esencia de todas las cosas sin tener una experiencia.

Parece casi como si el mundo se dividiese tajantemente en cosas en sí y objetos empíricos. Y, sin embargo, tiene que existir una conexión, pues la experiencia se diferencia de la vana apariencia justamente porque en ella se vuelve parcialmente fenómeno la cosa en sí. Aquí hay una dificultad en la doctrina kantiana del objeto trascendental. La solución puede verse en lo siguiente.

Para el conocimiento de la cosa en sí tendría, según Kant, que darse una totalidad de las condiciones. Pero nosotros sólo tenemos la posibilidad del conocimiento dentro del alcance de nuestras categorías. — Si tomamos por ejemplo de un ob-

jeto trascendental la esencia del alma, prueba la psicología, que creció fuertemente justo después de Kant, que también hay el alma como objeto de experiencia. Y, por otra parte, es, sin duda, el alma un objeto trascendental. Lo mismo pasa con la esencia del mundo. El mundo es, por una parte, un objeto perfectamente empírico; pero, por otra parte, se encuentra como un todo, se encuentran su principio y su fin más allá del límite de la experiencia posible. Uno y el mismo mundo es una vez objeto empírico y otra vez objeto trascendental.

De esta suerte se extiende el objeto empírico hasta el límite de la conciencia trascendental y se prolonga hasta la cosa en sí (véase el dibujo de la p. 49). El objeto empírico no coincide, en forma alguna, con lo que ya sabemos del mundo, o ya hemos objetivado de éste, pero encierra la posibilidad de un conocimiento progresivo. Éste avanza hasta el límite de posible experiencia y únicamente en éste se inicia la cosa en sí. Esta última es ella misma objeto de conocimiento en tanto se mienta éste como un todo, pero sólo puede aprehenderse como parte. Los objetos trascendentales están en conexión con los empíricos en cuanto éstos se elevan hasta aquéllos, por encima del límite de posible experiencia, en una integridad que sólo puede experimentarse con la totalidad de las condiciones.

Uno y el mismo objeto es en el idealismo trascendental tanto ideal cuanto también real, trascendentalmente ideal y empíricamente real. Esta tesis es perfectamente inteligible, porque idealismo trascendental no significa, justo, mera representación, sino sólo que nuestro conocimiento se halla sometido a las condiciones del entendimiento. Kant procede con todo rigor contra el idealismo de Berkeley, llegando a llamar "un escándalo de la filosofía" que se tenga menester de una prueba de la realidad de las cosas.

Cuando Kant dice en los *Prolegómenos* que nuestro entendimiento prescribe a la naturaleza las leyes, no hay que referir esto al sujeto empírico, sino al sujeto trascendental, que prescribe sus leyes a las cosas. Esta conciencia trascendental garantiza la validez objetiva de las categorías, de las que las más

importantes, la sustancia y la causalidad, deben ser aquí todavía objeto de una consideración más detallada.

El principio de la sustancia dice: la sustancia no puede ser ni creada ni aniquilada. En medio de todo el cambio de los fenómenos persiste algo que ya no nace ni perece. Para probar esto sirve el siguiente argumento de Kant. Alteración sólo puede haberla en algo que sea inalterable, que permanezca idéntico. Alteración no significa, en efecto, que una cosa A se trueque por una cosa B. Si sólo se pusiera una cosa en lugar de otra, se trataría simplemente de un cambio. Al contrario, tiene una A que aparecer en el punto del tiempo t_1 con algunas determinaciones, digamos b, c, d, pero en el punto del tiempo t_2 con otras determinaciones, digamos con d, e, f. En la alteración tiene que persistir siempre algo, cambiando en ella sólo las determinaciones alterables. Alteración es que uno y el mismo cuerpo sea primero sólido, se vuelva líquido y luego gaseoso, o que de un niño se haga un hombre. La alteración sólo es posible en algo persistente o, formulado paradójicamente: sólo lo inalterable puede alterarse, lo alterable padece cambio.

El principio de causalidad significa: todo lo que sucede tiene su causa en un suceso anterior y es de igual modo a su vez causa de un suceso posterior. Además se siguen de iguales causas iguales efectos. — El análisis disolvente de Hume había hecho de la causalidad un hábito mental, una asociación. ¿Qué decir contra Hume, cómo se puede probar que las cosas y sucesos mismos están vinculados, como las representaciones? Hume había dicho que en un suceso tenido por causal sólo podríamos afirmar propiamente y con seguridad el movimiento A, el movimiento B y la sucesión de estos dos procesos. El después uno de otro lo interpretamos como un por obra uno de otro, como un *propter hoc*. Kant opone a esto dos fenómenos juntamente. Si yo, por ejemplo, estoy ante una casa de ancha fachada que no puedo abarcar de una mirada, dejo pasearse libremente a la mirada, veo distintas imágenes una después de otra y las refiero una a otra. Ningún ser humano interpretará aquí el una después de otra como un *propter hoc*. Pero si yo, para poner otro ejemplo, veo a una embarcación bajar una corriente y compruebo que la encuen-

tro en varios lugares uno después de otro, aquí está mi percepción ligada al suceso objetivo y real del viaje de la embarcación. En el primer caso es la serie de la percepción dependiente de mí; en el segundo caso, independiente de mí, existente en sí, un nexo objetivo. De semejante modo, dada independientemente de la percepción, apriorísticamente, está también la causalidad. Tal cual se nos aparece, se nos aparece como lo real empírico, como aquello que del mundo empíricamente real entero hace su aparición ante nosotros. No es meramente una pura apariencia.

Mas ¿qué sabemos de lo que está más allá del límite de posible experiencia, de los objetos trascendentales, que por falta de una totalidad de las condiciones no somos capaces de aprehender con nuestras categorías? Con esta pregunta nos volvemos a los problemas propiamente metafísicos, en los que entra Kant en la "Dialéctica trascendental". Tres dominios son aquí los que descubrimos con la mera razón: la doctrina del alma (psicología racional), de la totalidad del mundo (cosmología racional) y de Dios (teología racional, no en el sentido de una teoría de la religión, sino como visión metafísica del mundo). De estos objetos trascendentales nos formamos representaciones, ideas trascendentales, aplicando nuestras categorías —sin hacer caso de su restricción al dominio de la posible experiencia— a cosas en sí. Pero este uso de las categorías más allá del dominio de la posible experiencia es injustificado. Las categorías no tienen aquí validez objetiva.

Así tiene lugar, por ejemplo, una aplicación de la categoría de sustancia a la esencia del alma como objeto trascendental *per nefas*. El raciocinio que concluye que el alma es una sustancia sólo puede ser un falso raciocinio de la razón pura, un paralogismo (en oposición al silogismo, el raciocinio legítimo). El raciocinio parte de que el alma como sujeto de todas las posibles representaciones que tengo yo, persiste, permanece idéntica. Esto puede demostrarse sin duda alguna. ¿Cómo serían posibles las síntesis de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento, si no existiese una unidad de la conciencia? Pero si empleo este concepto de sujeto en la mayor del raciocinio, no puedo emplear en la menor un concepto que considera el sujeto como una sustancia que se man-

tiene en medio de todo el cambio de los estados, o sea, también después de la muerte. De este último no podemos tener experiencia alguna y no debemos aplicar aquí la categoría de sustancia. La inmortalidad del alma no puede probarse — pero tampoco debe negarse.

Kant encontró en total cuatro paralogismos de la razón pura.

En el segundo capítulo de la "Dialéctica trascendental" trata Kant las antinomías. Una antinomía es una pugna de dos proposiciones (tesis y antítesis) que tienen la misma validez. Se refieren a una cosa que lleva en sí una contradicción. Kant conoce de tales antinomías cuatro, que se refieren todas al mundo.

La primera antinomía concierne a la oposición de la finitud y la infinitud, en el espacio y el tiempo, del mundo. Esta oposición pone ante la alternativa de si el mundo tiene en el espacio un límite o no lo tiene, y de si ha empezado alguna vez y finalizará alguna vez en el tiempo o no ha empezado nunca y seguirá trascurriendo asimismo hasta el infinito. La segunda antinomía parte de la divisibilidad del mundo, de la temprana reflexión, ya hecha en el atomismo antiguo, de que tiene que haber partículas mínimas (átomos o corpúsculos) de los que se componga todo lo que existe. Entonces se plantea la cuestión de si la división puede proseguir hasta el infinito, hasta el punto, lo inextenso, como admitía Leibniz. Pero ¿cómo se compondrá lo extenso de lo inextenso? Se alza aquí junto a la tesis de que todo en el mundo consta de partes simples o está compuesto de ellas, la antítesis de que no hay nada compuesto de partes simples ni existe en el mundo nada simple.

La solución de las dos primeras antinomías, que llama Kant las matemáticas, resulta negativa. No podemos justificar lo uno ni lo otro. La tesis es demasiado pequeña para nuestro entendimiento, la antítesis demasiado grande. El entendimiento pide, por un lado, que haya forzosamente un comienzo del mundo, pero, por otro lado, justo que el mundo vaya forzosamente hasta el infinito. Ni la tesis ni la antítesis son cabales. La última se refiere al mundo como totalidad, pero ésta, como tal, como objeto trascendental, no es experimentable.

Los límites del espacio y el tiempo no son accesibles a nuestra experiencia.

Mas si pasa lo mismo con las otras dos antinomías, le va muy mal al puesto del hombre en el mundo. Pues en la tercera antinomía entran en juego su libertad y su moralidad. Cuando designamos algo como moralmente bueno o malo, tiene ello por supuesto necesario el haberse decidido el hombre libremente por sí. La acción moral es imposible si —consciente o inconscientemente— decide por el hombre una larga cadena de condiciones. Desde antiguos tiempos ha desempeñado un gran papel este problema de la libertad. En la concepción mecanicista de la naturaleza que tenía el siglo XVII reinaba un universal determinismo causal. Un nexo causal proveniente de la infinitud determinaba no sólo las cosas, sino también al hombre. Pero si sólo hay los nexos causales, no es el hombre un ser moral y se las ha exactamente tal como el animal, que tiene que reaccionar tal como le prescriben su constitución y su especie. El problema ético fundamental es traído aquí por Kant a decisión en terreno cosmológico, y en un sentido que decide contra el determinismo. La tercera antinomía, cosmológica, por lo pronto no habla, en absoluto, de la libertad de la voluntad humana, sino del punto inicial de las series causales. ¿Es que hay una primera causa? La tesis responde afirmativamente. ¡Cómo podría haber una segunda causa, una tercera y así sucesivamente, si no hubiese habido una primera! No hay, pues, sólo la causalidad según leyes naturales, sino que tiene que admitirse también una causalidad por libertad — y esto significa la incoación de una serie causal en el mundo. La antítesis pregunta, por el contrario: ¿cómo es que puede haber una primera causa? Si debe efectuar algo distinto, cae sobre ella la ley de causalidad que dice que no hay ninguna causa que no haya sido anteriormente efecto. De aquí que afirme la antítesis: no hay en el mundo entero ninguna causalidad por libertad, sino sólo causalidad según las leyes naturales.

El puesto del hombre como ser moral depende de resolver positivamente esta antinomía, de mostrar que hay en uno y el mismo mundo dos especies de causalidad — aquella causalidad que proviene de la infinitud y aquella que remonta

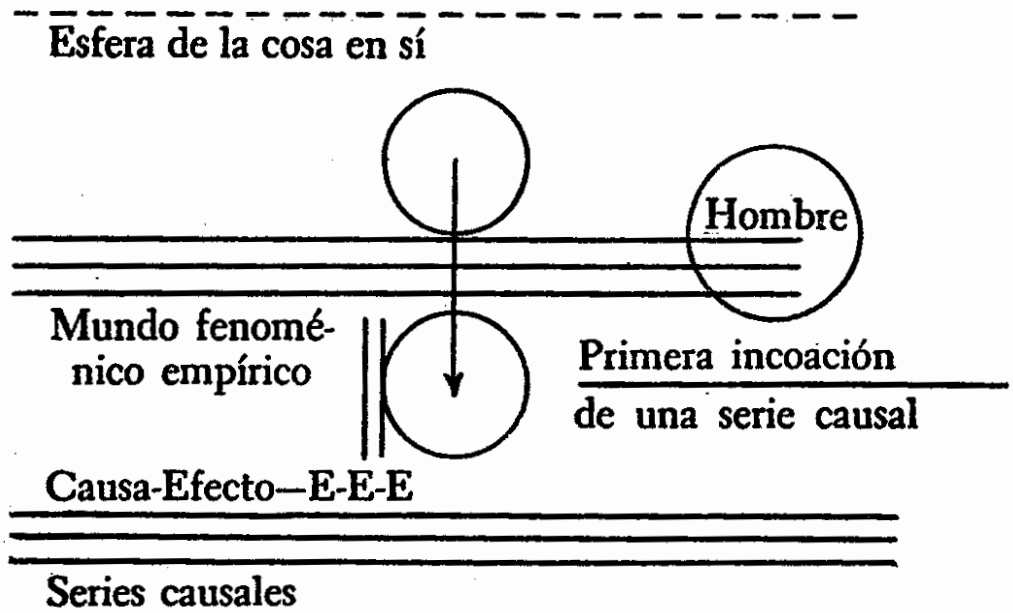
a un comienzo que ya no tiene tras de sí causas. Kant lleva la antinomía por lo pronto al extremo. Tampoco por respecto al hombre hay absolutamente nada que alterar en la forzosidad de que todo efecto tenga sus causas, estas últimas sean a su vez efecto de una causa y así sucesivamente *in infinitum*. Si se pudiera penetrar con la vista a un hombre de tal suerte que fuese posible aprehender todos sus motivos en el momento dado, se podría necesariamente predecir su modo actual de obrar tanto cuanto un eclipse de Sol o Luna. Lo que pasa es que no tenemos un entendimiento intuitivo tal que le fuese posible semejante cosa. En un mundo causalmente determinado no puede interrumpirse ninguna serie causal; una vez que está presente la causa, no puede detenerse el efecto. No es posible un indeterminismo y por tanto tampoco podría empezar ninguna serie causal nueva. Kant pisa aquí firmemente en el terreno del determinismo causal, como lo habían defendido Descartes, Gassendi, Geulincx, Spinoza y Leibniz. ¿Qué queda por hacer, si para reconocer al hombre una libre decisión y asegurarle su dignidad moral, tiene, sin embargo, que admitirse la incoación de una serie causal en el tiempo?

Es lo que decide Kant con su idealismo trascendental. Recordemos la distinción entre el objeto empírico y el objeto trascendental. (*Cf.* p. 49 y ss.) Sabemos, en efecto, que el mundo llega más allá que nuestra experiencia — así, por ejemplo, en la alta complejidad de los organismos y en la unidad entre el ser inespacial del alma y el ser corporal en el hombre. Así se presenta la cosa en sí como una prolongación del objeto empírico *in infinitum*. Cierto que no podemos conocerla, pero tenemos que pensarla, porque sabemos que hay mucho que no está restringido a lo que de ello podemos conocer. Detrás o al lado del objeto empírico tiene que existir una segunda esfera del ser, la del objeto trascendental o de la cosa en sí. Para el objeto trascendental ya no se bastan nuestras categorías y formas de intuición. Esta segunda esfera no es, pues, ni espacial, ni temporal, ni aprehensible mediante categorías. Tampoco la categoría causal, que supone, en efecto, la temporalidad, es aplicable en esta esfera. Si hay, pues, allí alguna potencia determinante que éntre de arriba abajo

en la esfera de los objetos empíricos (véase el dibujo, a la vuelta), descansará sobre sí misma, será causa de sí misma, *causa sui*. (La denominación *causa sui* no la emplea Kant; había encontrado en la Edad Media aplicación a Dios, cuya absoluta primordialidad e independencia se expresaba también con el término "aseidad" [*ens a se*]. Spinoza formuló así el comienzo de su *Ética*: "Por *causa sui* entiendo aquello cuya mera esencia envuelve la existencia, es decir, la trae consigo, la hace necesaria.")

Si puede, pues, demostrarse que también en este nuestro mundo existe una potencia que del todo patentemente no procede del orden de la causalidad, que no tiene tras de sí serie causal alguna, o sea, que está, por decirlo así, protegida por el lado del pasado (dibujo), que sólo causa una serie causal hacia dentro del futuro, entonces es comprensible el concepto kantiano de una incoación en el tiempo. Lo que aquí tiene que demostrarse no es la cosa en sí: ésta queda asegurada por la afectación de nuestros sentidos que es el resultado de ella. Pero en nosotros los hombres tiene que afirmarse una potencia determinante semejante, pues somos aquellos únicos seres que tienen la pretensión de poder decidir libremente. Para poner de manifiesto esta instancia determinante señala Kant que el hombre es en parte ser natural, en parte ser racional, o sea, que sobrepasa el límite entre la esfera de las cosas en sí y del mundo fenoménico. Hay en nosotros, sin duda alguna, una determinación por la conciencia moral. Los fenómenos de la conciencia moral radican en un sistema de requerimientos que reconocemos racionalmente, incluso en oposición a nuestros intereses empíricos, en oposición a todo lo natural, a todo cálculo, a toda pasión. Hay no sólo hechos de la experiencia, sino también un *factum* de la razón, del que nos informa nuestra experiencia interna. Kant llama a este requerimiento de la razón que puede observarse en nosotros imperativo, el cual, cuando se dirige a nosotros incondicionalmente, es un imperativo categórico. Ésta es otra denominación para la ley moral, que no ha sido descubierta precisamente por Kant. "Conciencia", por ejemplo, que nos guarda de una acción mala o nos acusa de haberla cometido, o "mandamiento divino" son otros nombres para el mismo irre-

cusable *factum*. En nuestra capacidad para tomar decisiones que nos prescribe nuestra razón, en nuestra facultad de prestar obediencia al mandato de la ley moral, está patentemente la otra componente determinante buscada al lado de la del proceso causal. Viene de la esfera de la cosa en sí y hace así posible la incoación de una serie causal en el tiempo.



Tal es la solución kantiana de la antinomía causal. No significa ningún indeterminismo. Es el genial golpe de Kant haber sido el primero en reconocer esta situación de que en un mundo determinado finalmente no puede hablarse de libertad, pero sí en uno causalmente determinado, porque el nexo causal está constituido de tal forma que sin duda no tolera la interrupción de ninguna línea de determinaciones causales una vez que está en marcha, pero que en manera alguna impide que puedan sobrevenir determinantes o componentes positivas de otro origen. El nexo causal no es, justo, un complejo cerrado de componentes, sino que está abierto a ulteriores determinaciones. Y así es posible que emerja la libertad desde la esfera de la cosa en sí.

Este problema, que resuelve el idealismo trascendental con la introducción positiva de una determinación proveniente de otra forma del ser, tiene un lado ético y otro teórico. Tenía, por un lado, que mostrarse que hay en nosotros un *factum*

determinante semejante, y, por otro lado, había que demostrar que dentro de un mundo causalmente determinado tiene libre espacio de juego y puede expandirse tal otra componente.

Fue Fichte quien, al hacer conocimiento con la kantiana *Crítica de la razón pura*, sintió como una liberación del género humano lo que allí había demostrado Kant, porque el determinismo reinante, que ya era un determinismo causal y al que se reconocía por universal, pero que no parecía hasta entonces dejar libre espacio alguno para un ser moral, quedaba superado, pero no abolido por Kant. La vieja representación del libre albedrío era como si se tratase de un *minus* de determinación. En Kant se encuentra un *plus* de determinación, siendo, según una expresión de Kant, "libertad en sentido positivo". "Libertad en sentido negativo" no significaría libre albedrío, sino indecisión. Pero la voluntad libre es justamente la que decide y —una vez que ha decidido— la decidida. Únicamente a una voluntad semejante, que con buenas razones puede juzgarse libre —no sólo por otros, sino también por el agente mismo—, puede atribuirse culpa y mérito. La solución kantiana de la antinomía causal tiene, pues, de hecho una amplísima importancia filosófica. Aquí está el punto central en que se ha elevado la filosofía kantiana a una posición peculiarmente dominante que ha contribuido a determinar todo el pensar posterior.

La cuarta antinomía es la modal, porque en ella se trata de la necesidad, una categoría de la modalidad. Está concebida cosmológicamente y no concierne sólo a los nexos causales. Las cadenas de necesidad existentes en este mundo no podrían menos de resultar de suyo contingentes si no fuese posible hacerlas remontar a un miembro absolutamente necesario del que partan. Dentro del mundo no puede haber tal miembro, porque en él no es nada absolutamente necesario, sino que todo está condicionado a su vez por algo distinto —pero perteneciente al mundo—, como lo pide la ley de causalidad. Así dice aquí la tesis: del mundo es propio como causa suya o como parte suya un ser absolutamente necesario. Frente a esto afirma la antítesis: no puede haber ningún ser absolutamente necesario, porque "absolutamente necesa-

rio" significaría: necesario en razón de nada. Pero en razó: de nada no puede ser necesario nada.

Por el ser absolutamente necesario se entendía, en tiempo anteriores, Dios. El raciocinio que va de la contingencia de mundo (*demostratio a contingentia mundi*) a un ser absolu tamente necesario, porque si no resultaría contingente el mun do entero, era usual también como prueba cosmológica de l: existencia de Dios. A Dios se le hacía responsable de qu(el mundo estuviese organizado justamente así y no de otr: manera. Así, defendió Leibniz la opinión de que Dios ha ele gido y realizado sólo uno de innumerables mundos. Comc este mundo elegido podía parecerle imperfecto al hombre, lc que traería consigo dudar de la divina omnipotencia, omnisciencia o infinita bondad, se trataba de justificar a Dios como creador de este mundo. En esta idea tiene su raíz el problema de la teodicea. Leibniz intentó demostrar que Dios creó este mundo de acuerdo con el principio de la conveniencia (*principium convenientiæ*) y que este mundo es el más perfecto que puede haber.

Según Kant puede resolverse la antinomía modal exactamente como la causal. Dentro del mundo de los nexos empíricos no puede haber un ser absolutamente necesario. Para el mundo fenoménico es, pues, verdadera la antítesis. Pero del mundo como totalidad, en el sentido de la cosa en sí, puede ser perfectamente propio un ser semejante; la tesis es justa, pues, para la esfera de las cosas en sí.

Esta cuarta antinomía conduce directamente a la tercera idea, la teológica. (Antes hicimos ya conocimiento en primer lugar con la idea psicológica, a la que se referían los paralogismos de la razón pura.) La idea teológica, el "ideal de la razón pura", es la idea de un ser perfectísimo como arquetipo; representa a la vez el ideal de la unidad del mundo. A ella se refieren las tres clases de pruebas de la existencia de Dios, la ontológica, la cosmológica y la físico-teleológica.

La prueba ontológica de la existencia de Dios concluye, siguiendo el precedente de San Anselmo de Cantorbery, de la *essentia* a la *existentia* de Dios. Justamente esta prueba se ha combatido con mucha frecuencia. Santo Tomás de Aquino la había rechazado porque el concluir de la esencia la exis-

tencia sólo estaría justificado si pudiésemos conocer a Dios. (*Ab essentia ad existentiam non valet consequentia.*) Y ya en vida de San Anselmo había el monje Gaunilón argumentado así: si se pudiera probar de este modo la existencia de Dios o de un ser perfectísimo, tendría que poderse probar también la existencia de una isla perfectísima — se acordaba de la antigua leyenda de la Atlántida. Cierto que contra esta objeción se adujo a su vez que no es lo mismo querer probar la existencia de un ser absolutamente perfecto o de una isla. No se puede sostener que haya una isla perfectísima, pues esto dependería de muy variados supuestos, por ejemplo, de la forma y la historia de la superficie de la Tierra. De semejante reflexión partió Hegel, que había querido salvar algo de la esencia del argumento ontológico. También Descartes empleó todavía un argumento semejante al ontológico, traduciendo éste a lo psicológico racional. Es imposible, pensaba, que yo, que soy un ser imperfecto, produzca la idea del más perfecto de todos los seres. Pero si no puedo tener por mí mismo esta idea, ni tampoco puedo obtenerla empíricamente —pues ¿cómo podría yo conocer al ser perfectísimo?—, sólo puede ser que Dios existe y que me ha dado la idea de su propio ser.

En lo que se refiere a las pruebas de la existencia de Dios pronunció ya Kant la palabra decisiva con la restricción de nuestras categorías a la esfera de la posible experiencia. Hasta Dios ya no alcanzan nuestras categorías. Su crítica de la prueba ontológica la explica Kant con el famoso ejemplo de las cien monedas. ¿Es realmente verdad que cien monedas reales son más, es decir, contienen más determinaciones o predicados positivos que cien posibles? De ninguna suerte, responde Kant, cien monedas reales no contienen lo más mínimo de más que cien posibles. Como de suyo se comprende, hay una diferencia en que en mis haberes haya realmente o no cien monedas. Pero las cien monedas objetivas sólo tienen exactamente tantas determinaciones positivas como las cien conceptuales; pues, si no, no sería capaz ningún concepto de expresar íntegramente su objeto. Si pienso una cosa, no añado nada al concepto de ella por el hecho de que añada todavía "esta cosa existe". La existencia es, pues, independiente del

concepto o la esencia, y por ende no puede concluirse del con cepto la existencia.

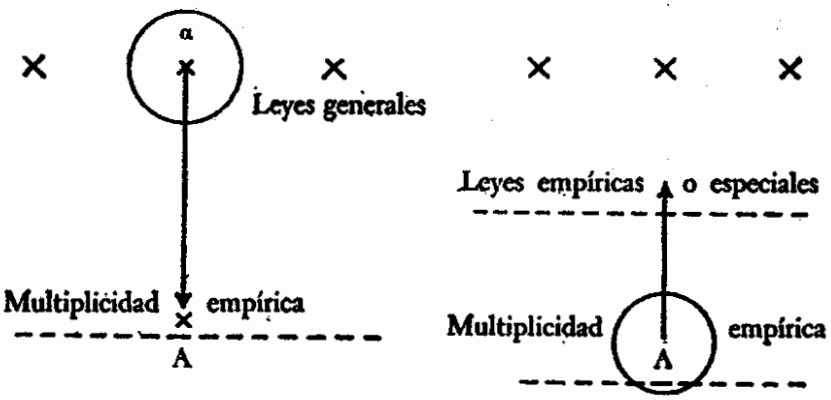
En la prueba cosmológica de la existencia de Dios desem boca la cuarta antinomía. Con ésta queda expuesta, pues también aquélla. Mas aunque pudiera concluirse *a contingen tia mundi* la existencia de un ser necesario, siempre quedarí todavía por afirmar que este ser era el más perfecto, y co ello volvería a ser justa aquí la crítica de la prueba ontológica

La prueba físico-teleológica concluye de la admirable es tructura de ciertos fenómenos de la naturaleza un entendi miento que tiene que haber creado tales dispositivos. En pri mera línea se piensa en los organismos, por estar dispuesto teleológicamente en forma tan sutil y asombrosa. Se creía po der concluir de esta disposición teleológica una potencia qu la estatuiría actuando con arreglo a fines; que, por ejemplo para poner el aristotélico, pilotaría el desarrollo del grano d simiente hasta ser planta, más aún, hasta ser árbol. No much antes de su período crítico admitía Kant en un escrito tem prano que trata de la "única prueba posible de la existenci de Dios" la validez de la prueba físico-teleológica. Pero en l *Crítica de la razón pura* la rechaza por la sencilla razón d que nunca podemos concluir de la disposición teleológic —por sutil que sea— la actividad conforme a fines.

Pocos años después de aparecer la *Crítica de la razón pur* surgió contra Kant una polémica que lo llamó el "destructo de todo". Había destruido la metafísica entera con la que s había intentado probar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el origen del mundo, entre otras cosas. Fue Carlos Leonardo Reinhold, quien con sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* logró una amplia difusión e interpretación más justa de la doctrina kantiana. Reinhold tenía un don asombroso de capacidad de exponer difíciles problemas en fórmulas simples y claras. Así se reconoció que la crítica de Kant no quería destruir, sino antes bien ser los "prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia", según lo había formulado Kant mismo en el título de su obra de introducción sintética a la *Crítica de la razón pura.* A la metafísica le falta aún, como decía Kant, seguir el camino seguro de una ciencia; en su marcha histórica es más bien igual

a un andar palpando en las tinieblas. Quería decir esto: cientos de sistemas han erigido los grandes pensadores desde antiguos tiempos, y una y otra vez es el próximo seguidor quien empieza a criticar por algún ángulo y en seguida derriba el edificio entero. Cuando se mira así, a vista de pájaro, la metafísica, presenta el aspecto de un campo de ruinas. Cierto que hay en medio de ellas muchos conocimientos verdaderos, pero siempre han sobrepasado sus límites y los han generalizado los pensadores. Por eso tenían aquí que trazarse primero límites y ponerse fundamentos. La crítica de Kant es, en realidad, el umbral de la construcción de una nueva manera de ver el mundo en la que se sigue trabajando en nuestro tiempo.

Entre los problemas de la teoría kantiana del conocimiento hay uno que aquí sólo fugazmente se ha tocado hasta ahora, pero que Kant ha tratado de un modo especial en la *Crítica del juicio*. Concierne a los organismos y a su disposición teleológica. En la obra nombrada reunió Kant el problema con las bases de la estética. De esta conexión se prescindirá aquí.



Según Kant hay dos clases de facultades de juzgar. En la facultad de juzgar determinante (1) (dibujo de la izquierda) existe ya un sistema de leyes generales bajo el cual sólo necesita subsumirse la multiplicidad de la experiencia. La facultad de juzgar determinante encuentra también aplicación en el experimento de la ciencia natural. El investigador de la naturaleza no experimenta interés por el caso individual. Sabe ya de antes que tiene que existir una ley, y sólo se sirve del experimento para descubrir tal ley y subordinarle los casos individuales de la misma especie.

En la facultad de juzgar reflexiva (2), que encuentra su aplicación en las ciencias biológicas, está dado lo especial, el caso individual. No conocemos la ley, más aún, no sabemos ni siquiera si rige una ley o si hay una regla. Mas partiendo del caso individual busca la facultad de juzgar reflexiva una especie de leyes naturales de las que no sabemos cómo están constituidas, sino que sólo admitimos que comprenden bajo sí de algún modo los organismos. Kant las llama las leyes especiales o empíricas que tienen que hallarse de cierta manera a media altura bajo las reglas generales del juego del entendimiento, las categorías (dibujo de la p. 63, a la derecha).

Si se investiga la relación de un órgano con el todo, se comprueba que el órgano presta, con profundo sentido teleológico, sus determinados servicios a la conservación del todo. Cada parte del organismo es así un medio como un fin, es decir, para ella son los restantes órganos con sus operaciones y funciones tan meramente medios de su existencia como es ella misma un mero medio de la conservación de las otras y del todo. Ahora bien, ¿tenemos derecho a concebir esta teleología como si dominase en ella una actividad dirigida por un fin? Esto no es posible, pues no podemos admitir que en los distintos órganos viva un intelecto.

Aristóteles forjó el concepto de entelequia. Es aquello que tiene en sí mismo una meta. Lleva en sí la dirección hacia el fin, tal como está predispuesta, por ejemplo, en la simiente la planta. Aristóteles trasportó la tendencia hacia una meta, la actividad dirigida por un fin, que puede observarse perfectamente en las acciones humanas, a todos los procesos naturales, hasta descender a la naturaleza inorgánica. En esto consistió lo acrítico de su física y biología. — La dominación de la categoría de actividad dirigida por un fin duró largo tiempo. Cuando en el siglo XIX quedó abolida en su condición de principio constitutivo para el reino entero de la naturaleza como objeto de las ciencias naturales exactas, siguió existiendo lo mismo que antes en la ciencia biológica. Es comprensible, pues aquí se trata de circunstancias muy enmarañadas.

Kant tampoco había tenido con su crítica la intención de impugnarlo todo; sólo quería impedir las conclusiones precipitadas. No debemos, y esto es lo que le interesaba, concluir

jamás de la mera presencia de un fin una actividad dirigida por él. Este requerimiento es evidente. El caminante fatigado que se sienta en el tronco caído de un árbol no podrá afirmar en serio que el árbol haya caído para que él pueda descansar. Para impedir una ampliación y aplicación antropocéntrica del concepto de fin, que como puramente especulativa no querría decir absolutamente nada, forjó Kant un nuevo concepto: "finalidad sin fin". Puede haber en la vida muchas cosas que sean apropiadas para otros tantos fines, sin que hayan sido predispuestas en vista de tales fines. Las piedras que están al borde del camino son para nosotros medios para un fin, si con ellas podemos defendernos del ataque de un perro, pero de ninguna suerte están allí para este fin.

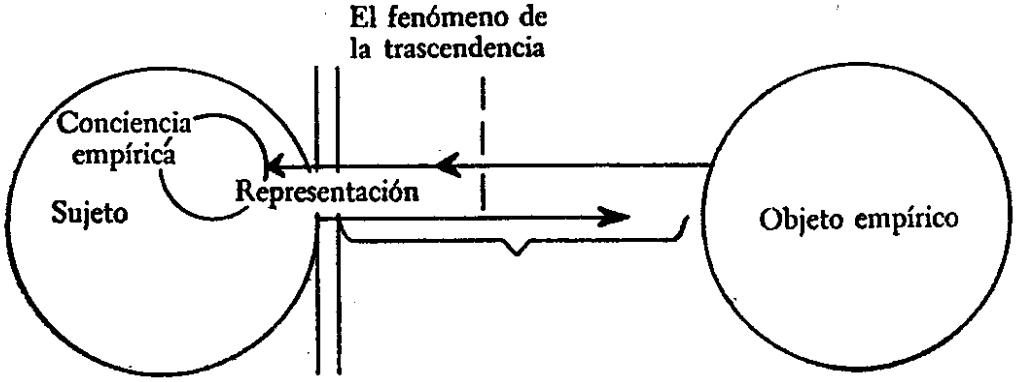
En el caso de los organismos es ciertamente la cosa de tal forma complicada que no se puede renunciar sin más a la teleología. Todo médico pregunta: ¿Qué órgano está perturbado y qué fin no se cumple por ello? Ahora bien, es algo enteramente distinto, como le da expresión Kant en otro giro del concepto de finalidad sin fin, juzgar una cosa como un fin natural y afirmar que está organizada como lo está a fin de alcanzar una determinada meta. Esto significa que el concepto de finalidad es un principio regulativo, un principio directivo; pero que no tiene ninguna *realitas objectiva*, no es constitutivo. Se puede, pues, digamos a los fines del diagnóstico médico, proceder tranquilamente *como si* los órganos estuviesen enderezados a la consecución de fines. El organismo es un complexo de causalidad complicada, en el que todas las partes son entre sí mutuamente tanto causa cuanto efecto. Pero es posible comprender también la relación de unos órganos con otros como una relación final cuando con ello podemos completar la consideración causal y favorecer nuestras investigaciones. Esto es tanto más posible cuanto que también en el nexo final entra un factor causal. El análisis del nexo final, en el que podemos distinguir tres miembros, a saber, el proponer el fin, el retroceder en busca de los medios y la realización del fin con los medios, muestra que el tercer miembro de este nexo es causal. — Lo que le importa especialmente aquí a Kant es que el juzgar según fines se use simplemente como principio regulativo. La fina-

lidad no es, justo, una categoría de la que podamos demostrar la validez objetiva, o de la que podamos decir que es, con arreglo al tenor del principio supremo, condición a la vez de la posibilidad de la experiencia y de la posibilidad de los objetos de la experiencia. Regula meramente nuestro pensar, pero no es trasferible a la cosa. La constitución que ocurre dondequiera en el organismo es, como expone Kant, tal *como si* en cada una de sus partes actuase un intelecto, aunque no el nuestro, en favor de nuestro conocimiento. Esta elucidación de la finalidad como categoría sin validez objetiva pertenece al problema del conocimiento porque toca la cuestión trascendental. Y trascendental llamaba Kant a todo conocimiento que se ocupa no precisamente con objetos, sino con nuestra forma de conocer objetos, en tanto este conocerlos sería posible *a priori*. Aquí se discute sobre el apriorismo de la finalidad, y se le niega la validez objetiva, exactamente como en la metafísica tuvo que desconocérseles a las categorías de sustancia, causa, etc., la validez objetiva para objetos trascendentales. Por esta vía ha progresado de hecho la ciencia biológica, y se le lograron los progresos que hoy nos hacen tal impresión de grandiosos: el descubrimiento de los cromosomas, el esclarecimiento del proceso morfogenético, etc.

B. INTRODUCCIÓN EN EL PENSAR FILOSÓFICO ACTUAL

1. *Teoría del conocimiento*

De la mano de la filosofía kantiana del conocimiento hemos entrado ya profundamente en el problema del conocimiento. Así se ofrece aquí el tránsito a una consideración sistemática del problema del conocimiento, que en ella debe desarrollarse de raíz una vez más. Para ello nos volvemos al estado actual de la filosofía. La diferencia fundamental entre la teoría del conocimiento anterior, en la época de Descartes a Kant, y la actual se caracteriza porque en nuestro tiempo hemos entrado en un estadio antropológico. No juzgamos del conocimiento pura y simplemente por los hechos de la ciencia, sino por los



hechos de la existencia humana entera, como una de las muchas funciones del hombre. Esta diferencia es radical. El conocimiento es —y esto es aquí fundamental— un acto que sobrepasa la conciencia. El sujeto hace frente al objeto, que se presenta como espacial, empírico, como cosa (véase

el dibujo). El conocimiento no es nada más que la conexión, la relación, entre el sujeto y el objeto. Únicamente la conciencia y el objeto juntos constituyen el mundo real entero. Cuando partiendo de la conciencia se hace de la dirección de la intención que va de ella al objeto el fenómeno fundamental, es justo lo característico el quedar la conciencia sobrepasada en su límite. Por eso es el conocimiento un "acto trascendental". "Trascendente" empleado en este sentido no contradice la significación de *transcendere* (elevarse por encima), pero sí en la aplicación, por lo demás usual, a los objetos en su distinción respecto de los objetos inmanentes. No son los objetos los que sobrepasan un límite, sino los actos.

Hay un sinnúmero de actos trascendentes que siempre van hacia algo que existe en sí, independientemente de la conciencia, y lo unen con ésta. Lo fundamental es que ligue al hombre algún interés con la cosa. La conciencia primitiva y la de los animales superiores está guiada de un cabo a otro por los actos del querer tener, del acometer y del huir, del evitar. Únicamente la conciencia del espíritu se libera de los intereses del impulso vital — y únicamente en ella sucede que tenga lugar algo de la índole de una relación de conocimiento. Pero con ello no están abolidas en la conciencia desarrollada las otras formas del acto trascendente; por medio de una multitud de ellos se halla el hombre en conexión con el mundo exterior que le circunda. Así, por ejemplo, también el obrar es un acto trascendente; en oposición al conocimiento, que deja inalterado el objeto, tiende la acción a alterar el objeto. También habría que nombrar aquí el querer; no se puede querer, en absoluto, sin avanzar hasta dentro del mundo exterior circundante y seguir la tendencia a causar en él un efecto. Mientras que el obrar y el querer son espontáneos, yendo de dentro al mundo exterior, en el experimentar, vivir o padecer algo opera, a la inversa, algo del mundo exterior sobre el interior. Estos actos son receptivos. Todos los actos que se acaba de enumerar se diferencian del acto de conocimiento en que no son, como éste, puramente registradores, sino emocionales, debiendo entenderse por "emocional" no sólo lo que es de índole afectiva, sino también lo que

sigue una tendencia. Característico de la forma en que se halla el sujeto en los actos emocionales es el modo de ser alcanzado. Cuando experimentamos las consecuencias de un acto nuestro, cae con su peso sobre nosotros, y nosotros quedamos alcanzados por él, bajo su impresión, que ya no nos deja descansar. De nada de esto puede hablarse en el conocimiento. El acto de conocimiento es, sin duda, asimismo trascendente, pero secundario dentro del orden de la vida. No se halla asentado primariamente y sobre sí, sino que aparece a consecuencia de toda una multitud de actos asimismo trascendentes.

En el conocimiento nos las habemos con una relación trimembre: sujeto, objeto y representación del objeto en el sujeto. La representación nace en el sujeto exclusivamente por la intervención del objeto. Pero la dirección del acto de conocimiento va unilateralmente del sujeto al objeto. Mas así como hubo que distinguir el conocimiento de los otros actos trascendentes, los emocionales, también se tiene que destacarlo, por otro lado, de los actos inmanentes o que se quedan dentro de la conciencia. No todos los actos de la conciencia son trascendentes. Amar u odiar no es, sin duda, posible sin que estos sentimientos se dirijan a un objeto, pero el puro imaginar es inmanente. Cabe perfectamente imaginarse algo que no haya. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, en la metafísica especulativa. La pura imaginación se encuentra además en la poesía o en general en todo el arte. Como el pensar es inmanente (con lo que no se ha dicho que no haya también un pensar cognoscente), nos extravía justo en utopías, de las que nos dan un ejemplo descollante las famosas utopías del Estado — la de Platón a la cabeza. Pero la percepción está, por el contrario, ligada a la presencia, al enfrentamiento de objetos. El conocimiento se diferencia, por ende, rigurosamente del acto de pensar, de la mera imaginación como de toda especie de representación de la fantasía.

¿Qué aspecto tiene, pues, propiamente la relación de conocimiento? Si el sujeto quiere aprehender el objeto, tiene que salir más allá de su esfera, pues no puede ensancharla de forma que encierre en sí el objeto; tiene que ir hasta el objeto y retornar de nuevo. Se pide así del sujeto un ser fuera

de sí, y cómo sea esto posible es un enigma. Este enigma forma la primera aporía del conocimiento. El término "aporía" fue aprontado por Platón. Aristóteles y los posteriores siguieron trabajando con él. La palabra dice propiamente lo mismo que "callejón sin salida" y significa el límite hasta el que podemos aprehender el objeto. La aporía es el saber del propio no saber, lo que va más allá del aprehender. El problema del conocimiento puede resolverse en una serie de aporías.

La primera formulación de la primera aporía se encuentra en los cirenaicos.* Éstos no podían imaginarse cómo el sujeto podía conocer algo que estaba fuera de él, y por ende estaba el sujeto para ellos encerrado en sus representaciones, sus estados (subjetivos), como si estuviera "en estado de sitio".

Mas contemplemos el lado del objeto. El objeto del conocimiento es, sin duda alguna, algo que estaba ahí ya también antes de nuestro conocimiento. Nadie se imaginará que surja únicamente por abrir él los ojos. Es, pues, un ente independiente. Pero el nombre "objeto" (arrojado enfrente) quiere decir que tiene que estar ahí un sujeto para el cual sea objeto. Y este sujeto tiene que poseer la capacidad de hacer de un ente su objeto, de "objetar" el ente. Todavía más claramente designa esta relación la palabra alemana *Gegenstand*. Éste es algo que me hace frente a mí, a un sujeto. Pero nada se altera en el mundo por la circunstancia de haber sido hecho éste por el hombre objeto de conocimiento, de haber sido puesto en él algo enfrente. El conducirse el objeto de conocimiento indiferentemente, pues, hacia su propio ser objeto, hacia su "objeción" por un sujeto, es la "supraobjetividad del objeto de conocimiento".

1762-1814 Ya en Fichte se encuentra en la introducción a la *Teoría de las costumbres* (1798) una contraposición de los dos actos trascendentes, el de la acción y el del conocimiento. En la acción se propone el sujeto su meta y la realiza, el sujeto altera el objeto. Pero el conocimiento deja el objeto intacto. — Contra esta manera de caracterizar el acto de conocimiento se ha opuesto siempre desde el lado idealista que un sujeto

* Escuela de Aristipo de Cirene (por los 435-355 a. d. J. C.), discípulo de Sócrates.

sin objeto no es un sujeto. Sólo se puede hablar del sujeto como de un sujeto cognoscente, igual que tampoco el objeto sería objeto sino para un sujeto. Existe, pues, una indisoluble correlación entre sujeto y objeto. — Pero esto significaría que ninguno de los objetos que constituyen nuestro mundo existiría, en absoluto, sin un sujeto. Contra esta concepción idealista se vuelve el concepto de supraobjetividad, fundamental para la relación de conocimiento. Sin duda hay muchas cosas que no conocemos. El proceso entero de desarrollo del hombre es un proceso de introducción cada vez más amplia de objetos en la esfera del conocimiento. Cada vez se objeta más. Este proceso de conocimiento, que puede seguirse también en las ciencias, es un claro argumento en favor del existir en sí de los objetos.

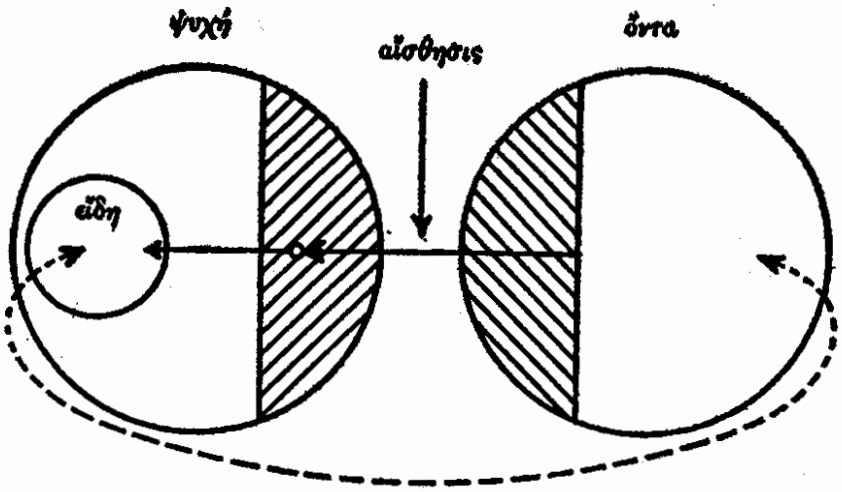
Conforme a la dualidad de las ramas del conocimiento, el conocimiento apriorístico y el aposteriorístico, que tuvimos ocasión de conocer extensamente ya al tratar de Kant, hay otras dos aporías. La segunda aporía del conocimiento, la aposteriorística, consiste en lo siguiente: El conocimiento aposteriorístico descansa siempre en la percepción, en la afectación de nuestra conciencia por la cosa en sí, como dice Kant, o, como también puede expresarse, por un ente que existe independientemente de nosotros. Kant no había analizado más el problema que hay aquí. Antes aún, en Descartes, sonaba así la cuestión: ¿cómo es posible que desde la esfera corpórea penetre algo en la esfera, de todo punto distinta, de la *cogitatio*? Aquí hay de hecho una aporía. No quedó resuelta con la especulación metafísica de Geulincx o Spinoza. Con esto no se sostiene que el problema del conocimiento no sea precisamente metafísico. Problemas metafísicos no son sólo los que trató Kant en su "Dialéctica trascendental". Justo si lo característico de ellos es el no poder "ni resolverlos, ni rechazarlos", cuenta entre ellos también el proceso de conocimiento, que no es sin más ni comprensible ni explicable. Pero un mayor esclarecimiento del problema del conocimiento sólo puede lograrse si se hacen esfuerzos por reducir su residuo insoluble a límites tan estrechos como posible, es decir, por encontrar una salida con un mínimo de metafísica. En

ningún caso es lícito entregarse a la especulación saltando por encima de los datos directos o rechazando éstos.

La tercera aporía del conocimiento es la de lo apriorístico. Kant da ya una especie de solución; pero no llegó al fondo del problema. Un precursor muy antiguo, Platón, se le había adelantado ya algunos pasos. Según Platón hay en el alma un cierto primer término que está lleno de representaciones que hemos recibido directamente de la percepción (dibujo). Pero esta percepción (αἴσθησις—áisthesis) engaña a menudo. No presenta las cosas en su ser patente, en su estado de no encubiertas (ἀλήθεια—alétheia). La cuestión suena aquí así: ¿cómo podemos aprehender efectivamente las cosas en su estado de no encubiertas, cómo es posible que nuestras representaciones de las cosas sean verdaderas, es decir, concuerden con ellas? En Kant paró la misma cuestión en la validez objetiva de las categorías. En Platón resulta la respuesta del existir en el alma los arquetipos, las ideas (τὰ εἴδη—ta eide). De acuerdo con estos arquetipos se configuran también las cosas. Pero el hombre es capaz de ir en la anámnesis a sacar de las profundidades del alma las ideas y aprehenderlas. Platón hace en serio el requerimiento de que, si queremos conocer la esencia de las cosas, tenemos que volvernos no hacia fuera, sino a nuestro interior. "Mas me pareció ser necesario —dice Platón en el *Fedón*— retirarme a los λόγοι (logoi) y contemplar en ellos la verdad sobre las cosas." Así como en Kant sólo es posible la validez objetiva de las categorías sobre la base del principio supremo, así es en Platón el conocimiento del "estado de no encubrimiento de los entes" sólo posible si las ideas son en nuestra alma las mismas que en las cosas. La aporía consiste aquí en que, por decirlo así, retrocedemos a sumergirnos en nuestro interior y, desviándonos de la percepción, aprehendemos, sin embargo, la esencia de las cosas.

Contra esta concepción platónica del problema del conocimiento se exteriorizó una crítica, expuesta principalmente por la escuela de Rickert y por Husserl: un concepto semejante del conocimiento significaría una duplicación del mundo, a saber, en tanto que el mundo de las cosas retornaría una vez aún en la conciencia, en el mundo de las representaciones.

Así es de hecho. El retorno se exhibe claramente también en la dualidad spinoziana de la *res* y la *idea* y en la *repræsentatio* leibniziana de las mónadas. El reparo tiene que tomarse absolutamente en serio. Se trata de una multiplicación; el mundo de los objetos retorna en innúmeros sujetos. — Esta aporía tiene que resolverse en conexión con las otras.



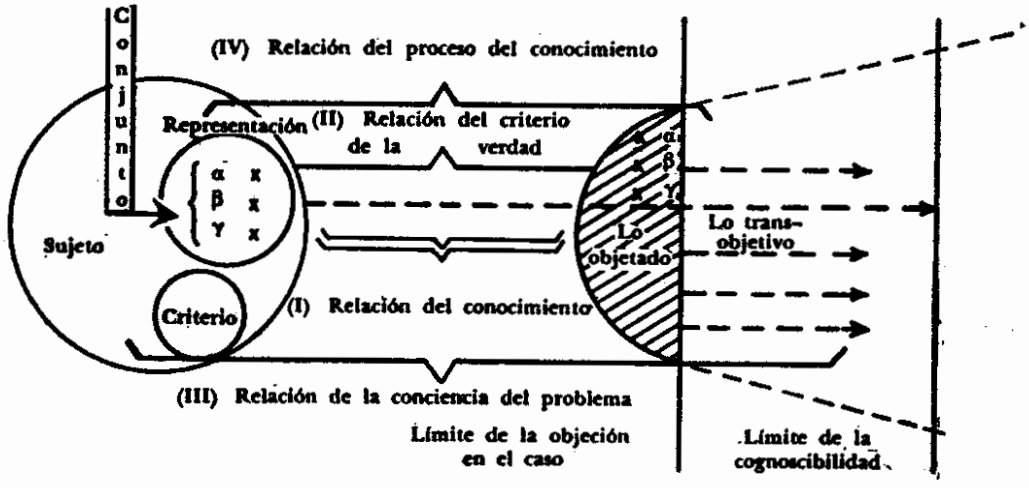
Como cuarta aporía del conocimiento se mentará aquí la aporía de la verdad. Desde los tiempos antiguos se afirma que la verdad es el convenir la representación humana a la cosa que representa. Un desviarse la representación de la cosa es, en cambio, falsedad. Expresado de otra manera se quiere decir esto: La concordancia del objeto y de la representación del objeto en el sujeto —concebida tal que las mismas notas (α, β, γ, en el dibujo de la p. 75) que presenta el objeto retornan en la representación del sujeto— es conocimiento y la no concordancia error. Sólo de la concordancia o no concordancia se trata en la cuestión de la verdad. Concordancia y no concordancia son términos contradictorios, de suerte que aquí es válido el principio lógico del tercio excluso. Entre verdadero y falso, conocimiento y error no hay intermedio. La aporía no está aquí en la maravilla de que pueda haber concordancia, sino en que podamos saber de ella, en que podamos tener una conciencia de si nuestra representación concuerda o no con la cosa — la aporía está, para decirlo con el término filosófico, en la posibilidad de un criterio de la verdad. Éste es para el hombre, para su orientación en el mundo, de enorme

importancia; pues el hombre está expuesto a innumerables errores. A veces puede comprobarla con ayuda de un segundo sentido y llegar al conocimiento verdadero, por ejemplo, cuando comprueba con el tacto que el palo que parece quebrado dentro del agua es, sin embargo, recto. Pero a menudo es ya a la primera mirada muy escabrosa la posibilidad de un efectivo conocimiento, como, por ejemplo, en el trato con nuestros prójimos, a menudo tan preñado de consecuencias para nosotros. Aquí sucumbimos con frecuencia a fatales errores, de los cuales únicamente una larga experiencia puede guardarlos en alguna medida.

Mas ¿cómo podemos encontrar un patrón de medida para lo verdadero y lo falso? Las representaciones mismas no se distinguen unas de otras de tal suerte que se pueda ver en ellas qué representación es verdadera y cuál falsa. Desde los antiguos tiempos, por lo menos desde Aristóteles, se ha aducido aquí el principio de contradicción. Las representaciones de una y la misma cosa en nosotros que se distinguen no pueden, así se decía, coexistir en ningún caso. Esto viene a parar en requerir una interna concordancia de todas nuestras representaciones en nosotros mismos. Pero éste no es un criterio independiente. Pudiera ocurrir que el conjunto entero en nosotros (dibujo) contuviese en sí un error, no concordando con los objetos. Es lo que experimentamos una y otra vez en la vida. Construimos analogías sin contradicción en sí, pero que, sin embargo, son erróneas. Como ejemplos pueden aducirse teorías científicas, como la imagen tolemaica del mundo, que en sí no tenía vacíos y tan sólo no resultó en último término conciliable con los fenómenos. Así, sólo puede ser el principio de contradicción criterio de la rectitud inmanente (no de la verdad inmanente; en tal orden de cosas se traería a cuento sin razón el concepto de verdad).

En los pensadores escépticos de la Academia, Arcesilao (315-241 a.d.J.C.) y Carneades (214-129 a.d.J.C.), y más tarde en los escépticos, Enesidemo (siglo I a.d.J.C.) y Sexto Empírico —por las obras de este último se nos han conservado estas ideas— se encuentra la siguiente argumentación: Sólo hay dos posibilidades de que tengamos un criterio (c) para nuestra representación (r, que puede tener las notas α, β, γ; véase

el dibujo). O bien reside en la conciencia, o bien fuera de la conciencia. Si está en la conciencia, puedo, sin duda, compararlo con la representación, pero como él mismo es una representación en la conciencia, no está más cerca del objeto que la otra representación, y puede garantizar su verdad exactamente tan poco como la representación misma. Un criterio en la conciencia no sirve, pues, de nada. Por consiguiente tiene que estar el criterio fuera de la conciencia. Si ahora concordase con él la representación en la conciencia, podría encontrársele efectivamente suficiente. Pero ahora está el criterio exactamente tan alejado de la conciencia como el objeto. Tendría, pues, que volverse a introducir en la conciencia, con lo que resultaría de nuevo la dificultad primero mencionada. Por consiguiente, no puede encontrarse el criterio ni fuera ni dentro de la conciencia. Enesidemo sacó de ello la siguiente consecuencia: si no es posible un criterio de la verdad ni dentro ni fuera de la conciencia, no es posible en absoluto. De aquí que tampoco sea posible la verdad.



El desarrollo moderno de este problema de la cuarta aporía, va todavía más lejos. La forma dada por Enesidemo a la aporía estaba, sin duda, articulada rectamente en sí, pero erraba la esencia de la cosa. El criterio, en efecto, no puede estar ni dentro ni fuera de la conciencia, sino que tiene que poseer la estructura de una relación entre la conciencia y el objeto — además del conocimiento regular, que es ya en sí doble, apriorístico y aposteriorístico (dibujo).

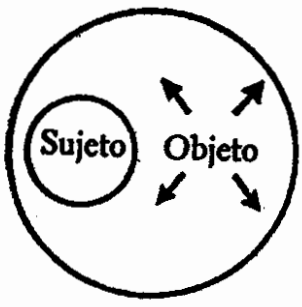
Una complicación más del problema del conocimiento la trae la quinta aporía, la de la conciencia del problema. — Muy frecuentemente no nos es posible penetrar con la vista un objeto hasta lo último. En particular se sustrae frecuentemente el interior del prójimo a un conocimiento completo. Las más de las veces sólo lo conjeturamos oscuramente, y es menester una larga experiencia para iluminar tal oscuridad. No aprehendemos, pues, del todo el objeto del conocimiento, siendo sólo capaces de objetar lo que hay que aprehender (*objicendum*), o de hacer de ello un objeto, en parte, sólo hasta un cierto límite, el de la objeción del caso (dibujo de la p. 75). Sólo hasta este límite tenemos una representación del objeto de conocimiento. Por detrás del límite está lo transobjetivo. La aporía puede enunciarse en las siguientes preguntas: ¿cómo podemos saber —que lo sabemos es patente— que no lo aprehendemos todo, es decir, cómo es posible para nosotros la conciencia del problema? ¿cómo puede haber una aprehensión de lo inaprehensible? ¿cómo puede tener lugar una objeción de lo transobjetivo sin que esto último se anule, es decir, se convierta en objetado? Se trata aquí del saber del no saber que tenía Sócrates sobre sus contemporáneos. Los demás creían ya saber cómo están constituidas las cosas, qué son la valentía, el dominio de sí, etc. Pero Sócrates sabía cuál era el primer supuesto necesario para alcanzar un efectivo conocimiento de las cosas: que en él hay un gran problema. Este saber del no saber lo llamó Platón más tarde ἀπορία (aporía).

En la discusión de la cuarta aporía vimos ya que no basta la sola relación de conocimiento. Tiene que admitirse una segunda, la del criterio de la verdad, porque si no nos sería imposible orientarnos en la vida. Para la conciencia del problema tiene que existir una tercera relación, que llega hasta lo transobjetivo (dibujo de la p. 75).

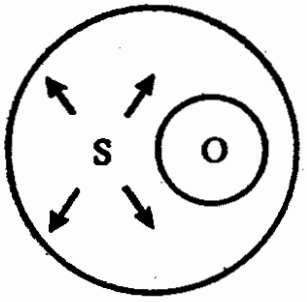
Dondequiera que emerge la conciencia del problema se pone en movimiento dentro del conocimiento la tendencia a rebasar los límites de la objeción alcanzada hasta entonces. De hecho existe tal ambicionado avance del conocimiento, un progreso del conocimiento. El desarrollo del hombre des-

de el niño hasta el adulto se presenta como un inmenso progreso de tal índole. La ciencia se afana con éxito por conocer cada vez más distintamente sus objetos, encerrar lo desconocido en límites cada vez más estrechos, hacer retroceder cada vez más el límite de la objeción hacia lo transobjetivo. En este innegable *factum* hay una sexta y última aporía, la del progreso del conocimiento. Pregunta: ¿cómo puede salir del saber del no saber el saber positivo de la cosa? ¿cómo pueden resolverse problemas? Mas como existe realmente el progreso del conocimiento, y no podría esclarecerse ni siquiera con una eventual solución de la aporía de la conciencia del problema, no nos queda nada más que admitir todavía una cuarta relación que efectuaría la traducción positiva de lo transobjetivo en objetado, es decir, pues, la objeción progresiva (dibujo p. 75). Como la primera relación es doble, tenemos en total cinco relaciones. Si todavía en tiempos de Kant se creía que el problema mismo del conocimiento no era metafísico, aquí, y habiendo mostrado, en seguimiento de los fenómenos, las enmarañadas aporías, se revela claramente su carácter metafísico.

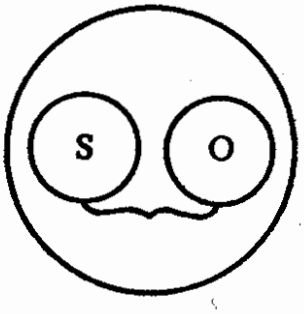
La dificultad fundamental del problema del conocimiento descansa en la dualidad y con ella en la separación del sujeto y el objeto. Se expondrán aquí esquemáticamente los tipos básicos de intentos de solución del problema del conocimiento, que descansan todos en admitir una unidad que abraza el sujeto y el objeto:



Realismo: el objeto es lo primario: el sujeto, secundario, surge únicamente de los objetos. La esfera del objeto abarca la del sujeto.



Idealismo: inversión de la posición realista. El objeto está subordinado al sujeto que lo hace surgir de sí. La esfera del sujeto abarca la del objeto.



Monismo gnoseológico: sujeto y objeto están subordinados a una tercera esfera que los relaciona o vincula, abarcándolos, sin ser ella fenómeno.

La posición realista tiene que mostrar cómo puede surgir el sujeto en la esfera del objeto. Es la tarea que se propuso el materialismo, en cuya opinión vivimos en un mundo de objetos y sólo somos uno de ellos. Pero esta teoría no es capaz de mostrar cómo llega un objeto a ser más que los demás, a convertirse en sujeto. El materialismo no puede explicar cómo surge de la materia el espíritu. Por ello dio un vuelco la teoría en su contrario. En opinión del idealismo produce el sujeto todos los objetos y después los tiene por dados desde fuera. Pero cómo suceda esto no es dado mostrarlo, pues si el sujeto produjera efectivamente los objetos, no estaría, con arreglo a la distinción entre la acción y el conocimiento, precisamente conociendo, sino obrando.

Cuando se ven las dificultades de estas dos teorías, parece el esquema del monismo el más rico en perspectivas. Pero también él se revela insuficiente, pues no es capaz de exponer qué es propiamente esta tercera esfera abarcante, cómo pueden brotar de ella el sujeto y el objeto y cómo será posible entre éstos la relación de conocimiento.

La infecundidad de estas posiciones se ve muy claramente en las diversas teorías históricamente defendidas. — Consideremos ante todo el realismo con sus diversas posibilidades. Para el realismo natural, que mencionaremos aquí el primero, es el aparecer y el valer de las cosas una y la misma. El realismo natural no conoce la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. Esta convicción es la natural porque es aquella en que pasamos nuestra vida práctica, cualquiera que sea la teoría del conocimiento que tengamos más tarde por la justa. El realismo natural pisa sobre dos tesis, la de la adecuación y la de la realidad. Ésta dice que los objetos, las cosas, son reales y existen independientemente de nosotros. Aquélla afirma que las cosas están constituidas efectivamente tal cual se nos aparecen, que todas las cualidades sensibles que percibimos están también con efectiva realidad en las cosas.

Contra esta concepción se había vuelto ya Demócrito. Ciertas cualidades sensibles —olor, sabor, sonidos y colores— sólo existen en nuestras sensaciones. Tenemos, sin duda, los gustos dulce y amargo, pero tras de estos gustos están sólo los átomos

y el vacío. El color sólo es efectivamente una ordenación de los átomos en el espacio. — Hoy explicamos estas cualidades sensibles sin duda de un modo algo distinto y más complicado, pero estamos convencidos de que las cosas no son tales cuales se nos aparecen. Con esto nos hallamos en la posición del realismo científico, que siguió muy pronto al natural y se halla por encima de él. En la Antigüedad descansaba en el atomismo, hoy pisa en consideraciones físico-fisiológicas. La ciencia nos enseña que nuestros sentidos sólo nos hacen ver una muy pequeña sección de la realidad. Así, por ejemplo, sólo podemos aprehender ondas de muy determinadas longitudes. Muchas ondas, como los rayos ultravioletas, las ondas ultraaudibles y las ondas electromagnéticas se escapan a la percepción directa por nuestros sentidos. Si, pues, el realismo científico se distingue por un lado del natural, por otro lado concuerda en posición con él por la tesis de la realidad.

Un cambio de posición únicamente resulta perceptible cuando se hace del realismo científico un realismo metafísico. Este último dice: Lo que percibimos con nuestros sentidos no es más lo real que lo que afirma la ciencia. Tras de las cosas está algo que es incognoscible. Un principio metafísico semejante de la realidad es, por ejemplo, la voluntad absoluta de Schopenhauer que se halla tras de todos los fenómenos del mundo. Esta doctrina de Schopenhauer, que es de todo punto realismo metafísico y no idealismo, como pensaba él mismo, no es, empero, capaz de explicar cómo puede la voluntad universal individualizarse en el sujeto cognoscente, en la esfera de la subjetividad, que de cierto tiene que ser algo enteramente distinto del mundo exterior, aunque también tenga que estar unida con él. Pesa además en disfavor del realismo metafísico la imposibilidad de probar semejante principio metafísico de la realidad, pues se trata, al admitir un principio semejante, de una cosa en sí, que según Kant no podemos en absoluto conocer.

También el idealismo ofrece varias posibilidades. Entremos ante todo en el idealismo empírico o subjetivo tal como lo defendió Berkeley (*cf.* p. 37). Si borro el mundo entero exterior y real y afirmo con el argumento del sueño que los efec-

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

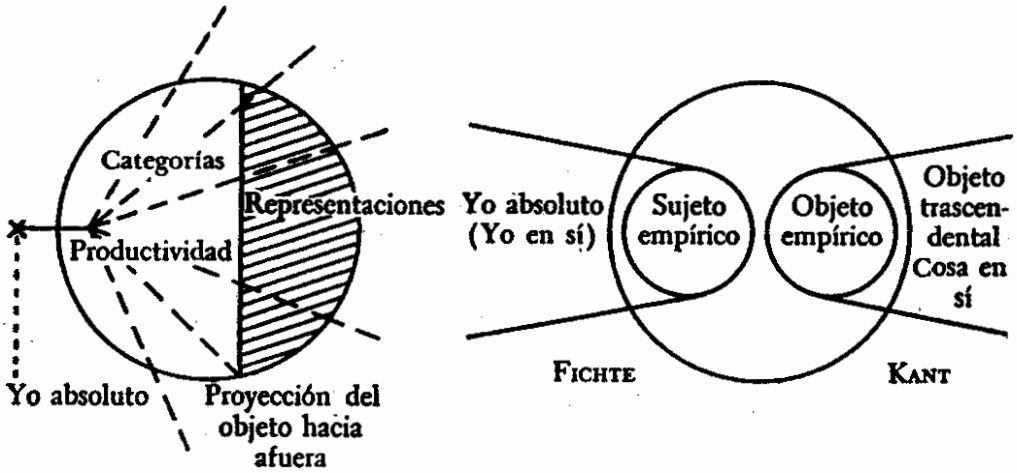
tivos objetos sólo son un sueño mío, no puedo menos de quedar como resto yo mismo. La sustancia del espíritu, el sujeto, es lo único que queda. La pregunta que hay que responder en esta concepción suena así: ¿Cómo puede el sujeto producir él mismo los objetos como una mera representación y, sin embargo, estar firmemente convencido más tarde de que son reales y existen independientemente de él? Esta pregunta tiene que responderla el idealismo si quiere resolver el problema del conocimiento, pues la existencia real e independiente de las cosas es un fenómeno fundamental que no puede negarse, sino sólo explicarse. No hay hombre razonable —así dio expresión a la tesis de la realidad Federico Enrique Jacobi— que se siente en una silla o vaya a la cama si no da por supuesta la realidad de la silla o la cama. Los fenómenos son más fuertes que las teorías. No deben derribarse, antes bien tienen que salvaguardarse a todo precio (*cf.* Aristóteles, *τὰ φαινόμενα διασώζειν*—ta phainómena diasozein), a no ser que descansen en ilusiones, las cuales tienen, empero, que explicarse como tales, así, por ejemplo, el palo que parece quebrado en el agua.

En vista de lo insostenible de este idealismo empírico sentó Kant el trascendental. Aquí ya no se trata del sujeto individual, empírico, sino de un sujeto trascendental. Sin duda sigue existiendo la relación de conocimiento entre sujeto y objeto, pero en torno a ella se tiende una esfera trascendental que llama Kant sujeto trascendental, apercepción trascendental o pura, o conciencia en general. Pero semejante idealismo está en trance de convertirse en algo distinto; pues la esfera que abraza y determina sujeto y objeto no tiene que ser una esfera de sujeto, sino que puede ser igualmente bien una esfera neutral, y con ello tendríamos un monismo trascendental.

De Kant pasó el idealismo a Fichte. Como en Berkeley, también aquí es producida la multiplicidad de las representaciones por el sujeto mismo. El yo se pone sus objetos, su no-yo. Pero estas representaciones se le aparecen al yo proyectadas dentro de la espacialidad, tal que las tiene por algo que existe fuera de él. Mas Fichte indaga lo que Berkeley había pasado por alto o tenido por inesencial. ¿Cómo es posible

que tenga las cosas que ha producido mi imaginación por cosas fuera de mí? Sólo hay una posibilidad: tenemos que pensar un cierto primer término del sujeto separado de una profundidad mucho mayor (véase el dibujo de la izquierda). La parte anterior es la parte consciente del sujeto, de cuya verdadera profundidad no tengo conciencia. En la parte inapresable, inconsciente del sujeto —así cabe representárselo— se hallan el reino de las categorías y la productividad del sujeto, y de tal suerte que la producción resulta inconsciente y el producto solo cae dentro de la conciencia. Es lo que llamó más tarde Schelling la "producción sin conciencia" y el "caer dentro de la conciencia los productos". La teoría tiene aquí algo de plausible. Cuando en mi conciencia aparecen contenidos de los que no sé de dónde proceden, los tengo de hecho por dados desde fuera. Así es con las alucinaciones, las imágenes de los sueños, etc.

Si se confronta este idealismo de Fichte y Schelling con el idealismo trascendental kantiano, parece construido análogamente a éste. Kant había distinguido entre objeto empírico y objeto trascendental. Los objetos trascendentales se presentaban como la prolongación de los empíricos. Fichte prolonga el sujeto hasta un yo absoluto. Éste se halla, como la cosa en sí de Kant, más allá del límite de posible experiencia. Si



se enfrenta la concepción de Fichte a la de Kant, el resultado es una figura simétrica (véase el dibujo de la derecha). Se quería eliminar la cosa en sí, pero ésta saltó al otro lado y

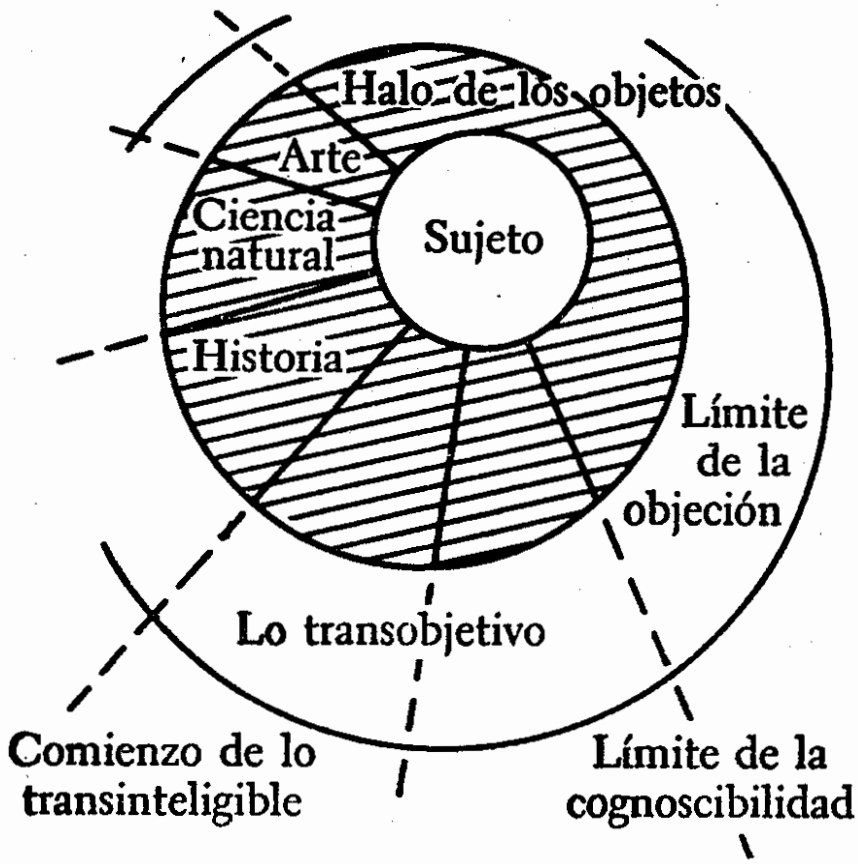
volvió a aparecer allí como yo en sí. Sólo que no hay posibilidad alguna de probar los supuestos de semejante idealismo. Por eso tampoco él pudo resistir.

Los intentos de solución monista nos limitaremos aquí a mencionarlos. Los más conocidos son la teoría de Plotino, que hay que llamar monismo místico, y el sistema de Spinoza, quien excogitó un monismo panteísta. Plotino había derivado de una unidad absoluta todo lo que hay en el mundo (*cf.* p. 13). También la dualidad de sujeto y objeto surgió de esta unidad. De este modo puede explicarse muy bellamente la referencia del sujeto al objeto y viceversa. Ambos deben justo las mismas notas primitivas a lo "Uno", pero, como de suyo se comprende, no pudo lograrse mostrar en qué consiste la primitiva unidad, pues sólo podía caracterizársela por lo que podemos conocer. Pero a nosotros nunca nos es cognoscible más que el sujeto o el objeto, no su unidad.

Cosa semejante pasa con Spinoza. *Cogitatio* y *extensio* son atributos de una sustancia única. Tendría que poderse mostrar aquí cómo está constituida esta sustancia. Pero justo esto no es posible. Todo se queda en definiciones dictatoriales de la *substantia* que es *causa sui* y no se logra señalar nada que le corresponda en el efectivo mundo.

Lo que ahora debe mostrarse aquí es cómo sobre una base ontológica podemos ir más lejos que las teorías que hemos tratado. Contemplemos una vez más el esquema de la p. 75. Como ya sabemos (p. 76), no es el límite de la objeción un límite estático, sino un límite desplazable en el progreso del conocimiento. El progreso del conocimiento puede comprobarse en la trayectoria de largos espacios de tiempo todavía más claramente que en el desarrollo del individuo. Pero por mucho que se desplace el límite de la objeción, nada de ser o no ser se añade en la esfera del objeto. — El límite de la objeción no es desplazable a voluntad, sino sólo hasta un segundo límite, el de la cognoscibilidad. Este límite nos está dado en los fenómenos de patente irracionalidad. Un ejemplo de ellos son los problemas metafísicos contenidos en la filosofía, que jamás pueden resolverse hasta el fin.

Mas el mundo no es de ninguna suerte tan unilateral como lo presenta el esquema que se acaba de mencionar. El yo como sujeto cognoscente y el mundo no se hallan uno frente a otro, sino que más bien me hallo yo en medio del mundo. Sobre la base de este aspecto ontológico se articula otro esquema (dibujo).



El mundo de la objetividad en el que me encuentro se extiende en todas las direcciones del humano pensar. Pero partamos de la estrecha esfera de un sujeto. En torno a ella se extiende el mundo, en torno a ella está toda existencia, toda vida, todo lo psíquico, el curso de la historia, la cultura, el espíritu y los productos del espíritu. El conocimiento es limitado frente a este ser infinito. El halo de los objetos que constituye lo objetado en cada caso por el sujeto está limitado por el límite de la objeción en el caso, límite que puede estar muy diversamente avanzado en los múltiples dominios del ser. Pero no todo lo transobjetivo es objetable para el sujeto. El límite de la cognoscibilidad impone un alto al

progreso del conocimiento. Más allá de este límite se halla lo transinteligible, lo que, como resalta de la significación literal de *intelligere* (leer en el interior, penetrar con la vista, conocer), está más allá de nuestro conocimiento, de nuestra visión mental. El término "transinteligible" hace así más justicia a la significación de *intelligere* que el kantiano "sólo inteligible", que debe denominar, en oposición a lo sensible, lo incognoscible, lo "sólo pensable". Este empleo de "inteligible", usual desde Kant en los tiempos modernos, contradice patentemente el sentido de la palabra latina, que no quiere decir, justo, "pensar".

El límite de la cognoscibilidad no es un límite del ser, sino *sólo* un límite de la cognoscibilidad. Lo que propiamente existe no empieza, como en Kant, únicamente en la esfera de la cosa en sí, sino ya en el sujeto. Esta vista ontológica de la relación de conocimiento, la inserción de sujeto y objeto en una esfera común del ser, mostrará sus ventajas al tratar las aporías del conocimiento. Si el sujeto sólo es un ente entre otros innumerables, se hallan el sujeto y todos los posibles objetos en el mismo plano; el hombre es tan exactamente un ente como sus objetos. La relación de conocimiento es sólo una de las muchas relaciones del ser (*cf.* p. 68). De estas múltiples relaciones del ser es el conocimiento sólo artificialmente separable, como sucede, por ejemplo, en la actitud científica, en la que se aspira a conocer un objeto no por interés por ningún fin, sino por interés por él mismo. Esta actitud científica es la que tiene, por ejemplo, un naturalista que investiga el terreno no por interés por los tesoros del terreno, sino en interés de su investigación geológica.

Como ya habíamos sentado antes (pp. 69-70), son todos los objetos del conocimiento indiferentes a su objeción por un sujeto. Mas podría replicarse aquí: hay, sin embargo, objetos que no son indiferentes a que se los conozca. Así, tiene todo ser humano, que es un objeto para todo aquel con el que se encuentra, un interés práctico en ocultar su interior. Y puede protegerse efectivamente contra el ser conocido, puede ponerse una máscara, puede fingir una intención distinta de la que efectivamente abriga. Una buena parte de nuestra vida hu-

mana está dominada por el afán de ocultarnos y penetrar con la vista al prójimo. — Puede, sin embargo, sostenerse incluso frente a esta réplica la indiferencia de los objetos del conocimiento hacia el sujeto. Aquella relación, en efecto, en la que está interesado el hombre mismo en protegerse contra el ser conocido, ya no es una pura relación de conocimiento, sino una relación práctica de la vida, una relación del trato. Conduce a la esfera del obrar, del querer, pero éstos son justamente opuestos al conocimiento (*cf.* pp. 69-70). — La tesis de la indeferencia de los objetos a que se los conozca puede defenderse no sólo refiriéndola exclusivamente a puros actos de conocimiento. No hay, encima, ninguna ocultación absoluta, pues todo querer ocultarse es en último término cognoscible y por tanto penetrable; la capacidad de reconocerlo depende sólo de la capacidad de conocer.

La fundamentación ontológica del problema del conocimiento es una base desde la cual no depara ninguna dificultad fundamental la referencia de los objetos de conocimiento a sujetos. La acción del objeto sobre el sujeto es el resultado comprensible de suyo de ser ambos miembros de un orden del ser, de pertenecer ambos a un mundo real en el que todo lo que allí existe está en múltiples referencias actuales y mutuas, determinándose y condicionándose recíprocamente. Los objetos están referidos correlativamente a los sujetos y a pesar de ello son indiferentes a que se los conozca. Con esto se ha levantado la dificultad de la primera aporía, que consistía en que, dado el aislado enfrentamiento de sujeto y objeto, no podía hacerse comprensible la relación entre ambos.

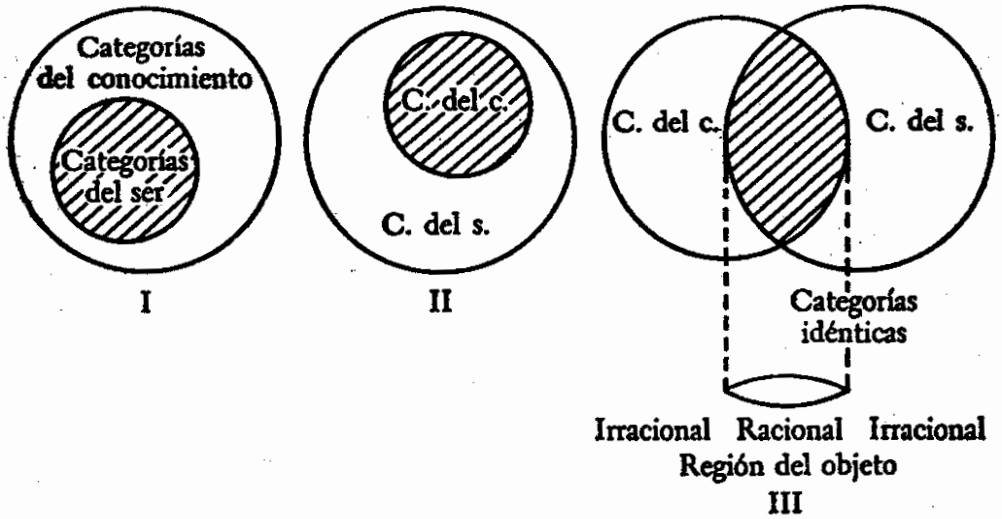
Sigamos adelante con la serie de las aporías del conocimiento y ocupémonos ante todo con el conocimiento apriorístico. Una luminosa descripción del fenómeno de lo apriorístico y de su dificultad la dio Platón al pedir que nos sumerjamos en lo hondo de nuestro interior para conocer allí "el estado de no encubrimiento de lo existente" (p. 72). El conocimiento de los objetos tendría que producirse, por decirlo así, a trasmano. La solución de esta aporía está recogida dentro de la filosofía kantiana en el "principio supremo" (dibujo p. 46), que se presenta como una tesis de identidad. Las categorías de nuestro conocimiento son a la vez categorías

de los objetos. — Ya en la Antigüedad defendió la tesis de la identidad Parménides, quien, sin embargo, la exageró con su afirmación de la plena identidad del ser y el pensar. Si fuese efectivamente como admitía Parménides, se habría abolido la dualidad de la conciencia y el objeto, y con ello también el conocimiento, que consiste en la relación entre estos dos miembros. Frente a esta extremada tesis de identidad llama de nuevo a la conciencia el dualismo de Descartes la separación de las dos esferas de la *extensio* y la *cogitatio*. Y consecuentemente encontramos también en Kant una cauta y crítica formulación de la identidad. No son la experiencia y los objetos de la experiencia lo idéntico, sino sólo las condiciones de su posibilidad. Puede considerarse ciertamente esta concepción como afirmación de la identidad total. Pero Kant no pensaba efectivamente, como revelan los supuestos de su doctrina, que también se encuentren en nuestro entendimiento todos los principios de los objetos, de las leyes que hay en el mundo. Pues si así fuese, tendríamos que poder conocer todo lo existente, y serían imposibles los problemas insolubles de la filosofía, por ejemplo, el problema psicofísico y los de las demás ciencias. — Una concepción del conocimiento humano en la que tiene fundamento la cognoscibilidad de todo ser pudiera verse, en cambio, en el sistema de Leibniz: la mónada no es capaz de experimentar nada desde fuera, antes bien forma todas sus *repræsentationes* desde dentro. Esto es puro apriorismo. Todo tendría que ser racional y no podría haber el límite de posible conocimiento.

Frente a este apriorismo, que borra la experiencia del mundo exterior por medio de los sentidos, vuelve a encontrarse en Kant señalada la dualidad de las ramas del conocimiento. El conocimiento *a priori* y el *a posteriori* se las han entre sí de tal forma que sólo conjuntamente dan por resultado el conocimiento. "Los conceptos sin las intuiciones son vacías, la intuición sin los conceptos es ciega", formuló Kant.

Como es visible por lo anterior, no puede ser completa la identidad entre las categorías del conocimiento y las del ser. Esto se hallaría en contradicción con los fenómenos. Por ello

sólo es cuestión de una identidad parcial. La figura muestra tres casos de identidad parcial posible en sí:



En el primer caso coinciden todas las categorías del ser con una parte de las categorías del conocimiento. Pero como esto significaría que tendrían que estar representadas en nuestro entendimiento todas las categorías del ser, no es digna de consideración esta primera posibilidad. En el segundo caso forman las categorías del conocimiento tan sólo un sector de una esfera mayor, la de las categorías del ser. Esto responde plenamente al hecho de haber objetos en los que no podemos penetrar con nuestro entendimiento. Pero por otro lado pueden señalarse también categorías del conocimiento que no pueden tener la pretensión de ser categorías del ser. En ellas entran los principios regulativos, por ejemplo, la consideración teleológica de la naturaleza con la que ya hicimos conocimiento en Kant (pp. 64 y ss.), y además toda una serie de principios metódicos, como, digamos, la inducción, que representa un puro proceder de nuestro entendimiento. No nos figuramos que lo individual esté efectivamente contenido en lo general y, sin embargo, ascendemos de lo individual a lo general.

Sólo queda, pues, la tercera posibilidad, de una identidad parcial por ambos lados. Una parte de las categorías del conocimiento coincide con una parte de las categorías del ser; por ambos lados se extienden categorías no idénticas más allá del

campo de coincidencia. — En la representación esquemática de esta posibilidad puede, pues, insertarse la multiplicidad de objetos que se nos propone conocer. Entonces se encuentra en la región de coincidencia de las categorías la parte racional del dominio del objeto en que es posible el conocimiento *a priori*. El límite de la región de coincidencia de las categorías hacia el lado del ser es a la vez en la región del objeto el límite de la cognoscibilidad en general, pero del lado del conocimiento tan sólo el límite de la validez objetiva.

Mas estos dos límites sólo en la región del objeto separan del dominio racional el irracional, pero no en la región de las categorías. También en la región de la identidad parcial de las categorías se encuentran categorías irracionales. Los límites de la racionalidad de las categorías no son a la vez límites de su identidad trascendente. Esto responde al hecho de que el conocimiento del objeto concreto es independiente del conocimiento de los principios; aquél tiene lugar las más de las veces también antes que éste. Pero las categorías son, independientemente de que se las conozca, operantes en nuestro entendimiento. No se puede suponer en serio que los hombres habrían pensado sin las doce categorías antes de haberlas descubierto Kant. No hay ninguna función dependiente de que yo la conozca. Puedo levantar el brazo sin poder explicar fisiológicamente cómo se hace para levantar el brazo.

Hasta hoy sabemos relativamente poco del reino de las categorías. Aquella ciencia que se ocupa con ellas es el análisis categorial. Éste empezó ya temprano. Ya en la presocrática se ocupaban con él, sin saber a qué importante problema se habían vuelto. — Pero por mucho que quepa avanzar en la investigación de las categorías, no se amplía con ello nuestro conocimiento de la región del objeto. Esto sólo sería posible si pudiésemos hacer mayor la región de coincidencia de las categorías. Pero esto significaría un crecimiento de nuestro campo de categorías del conocimiento, es decir, tendrían que emerger en nuestro entendimiento por vía genética nuevos elementos categoriales: únicamente así nos sería posible un ulterior avance hacia lo transobjetivo. Hasta el límite de la racionalidad, de la cognoscibilidad en general, fijo hasta

aquí, se desplazaría entonces. Contra esta adaptación categorial de la conciencia al ser, que en rigor no puede probarse con certeza, tampoco diría nada el reparo de que no tenemos conciencia directa de una adaptación semejante. Pues, como acabamos de afirmar, queda la cognoscibilidad de la región de las categorías a la zaga de la cognoscibilidad de la región del objeto, tal que no podemos tener conciencia directa de una adaptación progresiva de las categorías del conocimiento a las categorías del ser. Sólo en unas pocas categorías, que como categorías del ser se alzan sobre el tiempo, puede seguirse a la luz de la conciencia su elevarse a categorías del conocimiento a través de los siglos. Así, por ejemplo, se descubrió la causalidad en su pureza únicamente en la época de Galileo, pero pensar y concluir causalmente lo han hecho los hombres desde siempre.

De lo que acaba de exponerse puede sacarse una consecuencia histórico-gnoseológica. Tiene que reconocerse en el principio supremo de Kant una validez que está por encima de las posiciones. El principio se compadece tanto con el supuesto idealista de ser primero todas las categorías del conocimiento y volverse únicamente luego categorías del ser, cuanto también con la tesis realista de ser las categorías primitivamente categorías del ser, y surgir únicamente después, por decirlo así, mediante un proceso de adaptación en el entendimiento humano. La fórmula kantiana puede conciliarse también con un sistema monista, por ejemplo, con la manera de pensar de la Edad Media, según la cual las categorías existen primitivamente en el entendimiento divino y desde allí irradian al entendimiento humano y también al mundo de las cosas. Por esta causa son sumamente arcaicas ideas que responden muy exactamente a la formulación kantiana. Los antiguos pitagóricos enunciaron, en efecto, ya en el siglo v a.d.J.C., una especie de tesis de la identidad que encontramos trasmitida por Aristóteles: los principios del número son a la vez principios de todas las cosas, o los elementos del número son a la vez elementos de lo existente. Por esta razón podemos calcular lo que ocurrirá en la naturaleza. En rigor es aquí la identidad demasiado estrecha, por extenderse sólo a lo mate-

mático. Pues no todo lo existente está construido según principios matemáticos. A pesar de todo, está aprehendido aquí el núcleo de la cosa. — Heráclito hablaba del principio fundamental del *logos*, que en cuanto uno y el mismo se encuentra así en nuestra alma como también en el mundo. Sobre la base del principio fundamental común es así posible al hombre interpretar, aprehender con su entendimiento (= λόγος —logos) lo que le indican los sentidos. — También la doctrina de Platón entra aquí. Platón colocaba una y la misma idea en dos "lugares", por un lado en el alma humana, por otro lado entre los principios del mundo o los παραδείγματα (paradéigmata), conforme a los cuales están formadas las cosas. Por eso puede el alma, cuando se retrae en sí, conocer lo existente. — Finalmente, concede también la tesis de la identidad de Spinoza (*cf.* p. 32) que el entendimiento hace con validez objetiva afirmaciones sobre cosas de fuera que no son, pues, las suyas.

El principio supremo de Kant, que puede pasar por ejemplo para un pensar libre de prejuicios, para una actitud situada por encima de las posiciones, y que está críticamente restringido, en cuanto que no declara idéntica la experiencia y los objetos de la experiencia, sino sólo las condiciones de su posibilidad, derriba, empero, la propia doctrina de Kant acerca de la cosa en sí. La fórmula de Kant es todavía demasiado amplia. La irracionalidad en la región del objeto está en contradicción con una perfecta identidad de las categorías del conocimiento y las del ser. Por eso tenemos que afirmar frente a Kant (p. 86) la identidad parcial por ambos lados. Esta tesis no está por encima de las posiciones. No se compadece con el idealismo, porque tan pronto como hay un límite de la racionalidad, de la cognoscibilidad, existe por encima de este límite algo que ya no es cognoscible, que puede limitarse a ser sin que se le haga enfrentarse al sujeto. Esta independencia del ser respecto del conocimiento deshace al idealismo, para el que sólo puede existir lo que podemos conocer, aquello de que somos capaces por lo menos de hacernos una imagen mediante nuestras categorías.

En lo que se refiere al tema de la identidad entre las categorías del ser y las del conocer queda una última cuestión por discutir. ¿No puede correr el límite de la región de coincidencia tal que pase por medio de ciertas categorías? (dibujo p. 93). Esto significaría haber categorías que sean sólo parcialmente idénticas, es decir, que una y la misma categoría sea como categoría del ser distinta en parte de la categoría del conocimiento. Si pasase de hecho así, constituiría una limitación más del apriorismo. Y se revela que de hecho existe tal distinción entre categorías del conocimiento y categorías del ser. Cierto que sólo puede aprehenderse en el análisis de las distintas categorías mediante un análisis diferencial. Aquí van a entresacarse de las categorías que entran en cuestión tan sólo el espacio y el tiempo.

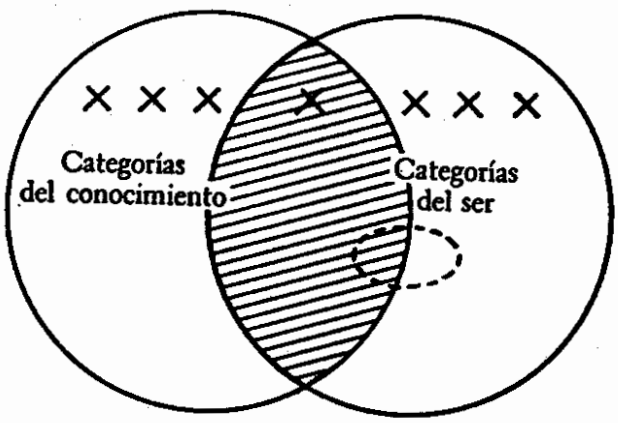
En Kant no es todavía problema la cuestión aquí abordada. El espacio y el tiempo son categorías de la intuición, sin que en ellas se distinga entre categorías del ser y categorías del conocimiento. Sin embargo, hay ya en la concepción de Kant algo contradictorio. Pues, por un lado, se representa, según él, al espacio como una magnitud infinita dada. Pero intuitivamente dado no puede estar, por otro lado, nada infinito, justo también según Kant.

No puede negarse que al espacio real le conviene la infinitud, y asimismo también al tiempo real, que cabe figurarse, digamos, en el sentido del *tempus absolutum* de Newton. Pero ¿son realmente el espacio y el tiempo como formas de la intuición infinitos en la conciencia? En contra habla justamente el hecho de que podemos comprobar dentro de nuestro desarrollo de niños a adultos un crecimiento de nuestra conciencia del espacio y el tiempo. El espacio intuitivo se nos aparece también posteriormente como un espacio limitado por una zona que se esfuma. Lo mismo pasa también con nuestra conciencia del tiempo. — Hay todavía muchas diferencias entre el espacio real y el tiempo real y el espacio y el tiempo como formas de la intuición. El espacio real es absolutamente homogéneo. Pero en la intuición del espacio desempeña un gran papel el fenómeno de la perspectiva. En el orden puramente subjetivo existen grandes diferencias entre

los objetos que no les atribuimos en absoluto: lo lejano parece pequeño, lo cercano grande. También en el tiempo de la intuición hay algo comparable a la perspectiva espacial. Nos hallamos en un punto de vista y miramos, por decirlo así, con una cabeza de Jano al presente y al futuro del tiempo de la intuición. Cuyo flujo nos parece irregular, ya más rápido, ya más lento — en contra de lo cual es justamente el fluir siempre uniforme característico del tiempo real. Múltiples ejemplos hay de la cambiante velocidad del fluir del tiempo de la intuición. Qué rápido no le pasa a uno el tiempo en un día que estuvo lleno de acontecimientos; qué lento, en cambio, cuando se está ocioso o, más todavía, se espera. "El tiempo se arrastra", "parece estar parado", se dice entonces. En la retrospección es justamente a la inversa. Cuando el tiempo estuvo lleno de sucesos nos parece dilatado, pero cuando han pasado los años sin que nos haya ocupado nada a fondo, parece habernos volado de las manos.

Podemos cambiar a capricho nuestra posición en el espacio real, pero según el aumento de la velocidad de nuestro movimiento de traslación nos parecen achicarse las distancias, es decir, también aquí se diferencia del espacio real el espacio de la intuición. Y con qué falta de trabas nos desplazamos en la intuición a otros espacios que conocemos y no conocemos, permaneciendo, sin embargo, en la realidad en el mismo lugar. Piénsese no más en la alfombra mágica del cuento árabe. La misma maravilla hay también en el tiempo. En nuestra intuición podemos hundirnos en acontecimientos anteriores de los que únicamente se nos ha trasmitido algo, y podemos sumirnos con el pensamiento también en el futuro. Pero mientras que en el espacio real podemos movernos efectivamente al menos dentro de los límites de la posibilidad física de movimiento, no somos capaces de hacerlo en el tiempo. No hay hombre, ni acontecimiento, ni cosa que pueda sustraerse al flujo uniforme del tiempo real. En él corre Aquiles exactamente tan raudo como la tortuga. Lo que llamamos correr más raudo no significa nada más que recorrer en el mismo tiempo un espacio mayor.

Por estos ejemplos se revela claramente una diferencia entre el espacio como categoría del conocimiento y como categoría del ser. En el esquema tiene que prestársele, pues, a la categoría una forma tal que el límite pase por medio de ella (dibujo). En este punto hemos llegado, por decirlo así, a la línea del frente anterior del conocimiento actual; hemos hecho conocimiento con los bienes del espíritu en torno a los cuales aún se lucha hoy. Por esta causa sólo figuradamente puede expresarse por lo pronto esta idea, hasta que se forme en el curso del tiempo un concepto adecuado para ella. Entra en la esencia del conocimiento filosófico partir de imágenes y haber menester del trabajo de muchas generaciones para formar los conceptos.



Como aporía inmediata hay que tratar la del conocimiento aposteriorístico. Consistía en que el sujeto tiene en sí, directamente dada, una imagen perceptiva que tiene que haber recibido desde fuera de un objeto. Pero el objeto es y seguirá siendo trascendente. No puede, pues, por otro lado, estarle dado, en absoluto, al sujeto. ¿Cómo puede en semejantes circunstancias saber el sujeto del objeto?

La percepción nos está dada por nuestros sentidos, pero no es lo mismo que las sensaciones de éstos, que están vinculadas de alguna manera a los objetos que las provocan. En la percepción no percibimos, como en la sensación, objetos aislados, sino cosas. La percepción es siempre compleja. Sin embargo, los elementos de que se compone tienen que ser distintas sensaciones, pero que no nos impresionan, en absoluto,

como distintas, antes bien están siempre ya fundidas en una imagen perceptiva. — En la percepción se trata de aquella forma de darse que, como lo dice Kant, surge por la afectación de nuestros sentidos por la cosa en sí. "Afectación" es la vieja expresión para lo que entiende la moderna psicología por "estímulos de los sentidos".

Desde antiguo se han aducido contra el contenido cognoscitivo de la percepción una multitud de argumentos. Los reparos empezaron con la observación de que la percepción está llena de ilusiones, de que, para poner como solo ejemplo el fenómeno de Purkinje, la relación mutua en que están los diversos colores en cuanto a su luminosidad e intensidad varía con los cambios de iluminación e incluso literalmente se invierte. De observaciones semejantes emerge tempranamente, ya en tiempo de los sofistas, la idea de que la percepción es del todo relativa, subjetiva, no teniendo correlato objetivo. Pero esto querría decir que en realidad no puede decirnos nada sobre el objeto. — Si se va de aquí más lejos y se piensa en que todo lo que experimentamos en la vida en materia de hechos toma el camino de los sentidos, resulta comprensible cómo pudo llegar Protágoras, en el siglo v a.d. J.C., a una visión relativista extrema: sólo hay una forma del ser, ésta: Todo lo que existe, existe sólo para mí, y además sólo tal cual se me aparece. Lo que a mí me parece existir, existe también (para mí), y lo que a ti te parece existir, existe también (para ti). Una comparación entre lo que se te aparece a ti y lo que a mí, no es posible. Yo no puedo entrar en tu conciencia, ni tú en la mía. —Los conceptos en los que, sin embargo, concuerdan manifiestamente todos los hombres, los explicaba aquel radical relativismo por la convención y porque los hombres resbalan por encima de las diferencias entre sus maneras de concebir las cosas, porque les parecen no tener importancia. — Desde aquí ya no hay mucho hasta la formulación extrema de los cirenaicos: que en realidad está cada hombre encerrado en el círculo de su conciencia, de sus estados subjetivos, como si se encontrara en "estado de sitio". De aquí se sigue esta consecuencia escéptica: Es dudoso todo saber del mundo exterior. — Si por encima de esta duda ex-

trema acerca del conocimiento aposteriorístico, se negase además el conocimiento *a priori*, significaría ello la disolución de todo conocimiento, en absoluto.

Por dicha no es la causa del conocimiento tan desesperada como se presenta en estas teorías. Al acercarse al problema sobre una base ontológica, se ve más bien lo siguiente: No estamos ligados con el mundo exterior sólo por medio de la relación de conocimiento, sino por medio de una multitud de otros actos. Los actos emocionales trascendentes (pp. 68 y ss.), amar, odiar, vivir algo, obrar y padecer, son en su realidad indubitables. No tanto la percepción cuanto más bien justamente estos otros innúmeros actos, relaciones en que estamos con los objetos, nos convencen de la existencia de los objetos. Así cae un enorme peso de realidad sobre la percepción. Ésta es aquella instancia que nos da la existencia de las cosas individuales en una certeza inmediata. Es lo que la distingue del conocimiento *a priori*, que, sin duda, puede hacer afirmaciones de validez universal sobre los rasgos esenciales de las cosas, pero que tiene que prescindir de que se le dé el caso individual real.

La aporía de que tratamos se desarrolló con maravillosa claridad en el siglo XVII. Descartes había puesto frente a frente en ruda oposición la *extensio* y la *cogitatio*. ¿Cómo podrían las dos sustancias, enteramente diversas, obrar una sobre otra? Descartes pide ayuda a la hipótesis de una conexión psicofísica a la que presta Dios su asistencia. Geulincx niega, en razón de su axioma *inconcussæ veritas* (p. 31), toda posibilidad de un influjo del cuerpo sobre el alma. Sólo Dios mismo puede, con un reiterado intervenir, operar la correspondencia de lo psíquico y lo corpóreo. Spinoza intenta tender un puente sobre la oposición de la *extensio* y la *cogitatio* derivando ambas de una sustancia. Por eso puede ser el mismo el orden y conexión de las ideas y de las cosas. Según Leibniz, por último, dispuso por adelantado Dios una exacta concordancia, una armonía preestablecida, de lo corpóreo y lo psíquico. — Ninguna de estas teorías puede resolver el problema. Todas presuponen lo que tienen que explicar.

Frente a todos los reparos que pisan en la relatividad de la percepción, queda restante algo así como un núcleo objeti-

vo: que con nuestra percepción podemos orientarnos en el mundo. Contra este fenómeno fundamental no se puede luchar, por enigmática que sea la percepción. Tenemos que intentar el ahondar en este problema tanto como sea posible. — Ante todo hay una cosa que no puede negarse: hay en nosotros ciertos sistemas de símbolos que están en coordinación fija con cosas y procesos del mundo exterior, y que no serían posibles si no estuviesen la conciencia y el ser en una conjunción sujeta a una ley, si no estuviesen los productos del conocimiento referidos con rigor de ley a las formaciones del ser. Conocemos sistemas de colores y sistemas de sonidos. A una determinada altura de sonido está coordinado un determinado número de vibraciones de las ondas sonoras, y la amplitud de las ondas está en correspondencia con la intensidad del sonido. No puede superarse la heterogeneidad del símbolo y lo simbolizado, pero subsiste firme la coordinación de ambos. El hombre no puede romperla. Los sistemas de símbolos dados por medio de la percepción sensible están anclados inconmoviblemente en nuestra constitución antropológica, en nosotros en cuanto seres psicofísicos. Cierto que el hombre puede formarse además símbolos que no permanecen inalterados, por ejemplo, los conceptos.

A la posibilidad de reconocer un obrar de la psique sobre la *physis* y viceversa no se opone, pues, nada —así tenemos que afirmarlo— más que el tácito supuesto de que la relación entre causa y efecto sólo puede existir entre miembros homogéneos, entre miembros que sean de una forma de ser de la misma especie. Los miembros de un proceso causal están en dependencia uno de otro. El posterior no es, sin duda, igual al anterior, así se pensaba, pero, sin embargo, es de la misma especie por su ser. — Mas resulta que también sobre la base del supuesto de que trascurra el proceso causal entre miembros homogéneos, sólo podríamos concluir de la causa el efecto si conociésemos todas las leyes bajo las que trascurre un proceso. Como expone Kant en su análisis de la causalidad, no podemos comprender la conexión misma de la causa y el efecto. La causalidad no se agota en la ley de la dependencia, sino que es el viviente producir en cuanto tal. La causa pasa

al efecto, es *causa transiens*. La causa fenece, el proceso sigue. Pero de cómo venga algo a producir algo distinto o a alterarse, no tenemos *a priori* —como dice Kant en sus consideraciones sobre la segunda analogía de la experiencia— la menor noción. — Kant tenía razón. La serie causal no es de ninguna suerte una serie matemática como las series de los números, no es homogénea. La serie causal es una serie dinámica. Más que la existencia de los miembros no puede alcanzarse con la causalidad; ni siquiera en los más simples casos de causalidad, en los que se produce un efecto mecánico, es comprensible cómo produce propiamente la causa su efecto.

Es comprensible que en los casos más complicados con los que nos las habemos aquí resulte la causalidad mucho menos comprensible aún. Pero no puede negarse su existencia. Si el hombre participa en los cuatro estratos que pueden señalarse en el mundo, el inorgánico, el orgánico, el psíquico y el espiritual (*cf.* dibujo p. 121), como tenemos que representárnoslo, es válida la causalidad en todos los estratos, aunque la posibilidad de explicarla se vuelve cada vez más difícil con la creciente altura de los estratos. Cuando de una vivencia brota un sentimiento, es éste el efecto y aquélla la causa. Y cuando en el ser espiritual sale de un conocimiento una idea como un relámpago, tiene también que ser esto en alguna forma una relación causal. Expresado en términos ontológico-categoriales, podemos afirmar aquí: el fenómeno de la causalidad se propaga como categoría desde el estrato ínfimo, el material, hasta dentro del sumo, el espiritual. Así como reconocemos la existencia de la causalidad en el estrato inorgánico en razón de los fenómenos, podemos admitirla con la misma justificación también en todos los demás estratos. E igualmente podemos comprobar una acción de un estrato sobre el otro. Sin duda no comprendemos cómo es posible una acción, digamos del alma sobre el cuerpo, pero tampoco comprendemos la causalidad, que apenas puede negarse, dentro de uno y el mismo estrato. El axioma de Geulincx, de la verdad inconmovible, el principio del racionalismo, que cree poder afirmar, con una enorme altanería humana, que en el mundo no hay nada que no comprenda el hombre, no es

razón para negar el influjo de lo físico sobre lo psíquico, y viceversa.

Como a menudo ya antes, vuelve a mostrarse también aquí el carácter metafísico del problema del conocimiento. De la mano del problema del conocimiento penetramos a la vez en el problema del hombre como ser psicofísico. Este último problema es de una profunda irracionalidad. Pero, sin embargo, cae sobre él una clara luz cuando se piensa que el hombre no sólo es un ser orgánico y psíquico, sino también que a la vez está inserto en el orden de las leyes de la naturaleza inorgánica y además participa en la región del espíritu. — También es problemática la relación mutua de los estratos últimamente nombrados. Y, con todo, forma el hombre una unidad. Visto dentro de este orden natural, pierde el problema psicofísico algo de su aislamiento; ya no es un portento especial del mundo, sino que cae dentro de una serie de problemas no resueltos y quizá tampoco solubles hasta el fin que nos están propuestos. — Si con esto tampoco se aclara la percepción en la hondura de sus problemas, sabemos, al menos, que hay percepción. Y es bueno haber señalado aquí el resto insoluble de un problema. La filosofía tiene que señalarlo a fin de que pueda seguirse trabajando en su resolución.

La cuarta aporía estaba en el problema de la verdad, en la cuestión de si tenemos algún criterio con cuya ayuda podamos asegurarnos de la verdad de nuestro conocimiento. En el problema de la verdad echamos mano al problema más importante del conocimiento, quizá incluso de la filosofía entera. Pues una y otra vez pide en la historia del pensamiento humano respuesta esta pregunta: ¿qué es verdad, qué juicios, qué conceptos son verdaderos y cuáles falsos? Este problema, que también estaba entrañado, en el siglo XVII, en la cuestión cartesiana de la *realitas objectiva*, no nos abandona nunca. No es asombroso, si se piensa en qué gran papel desempeña ya en la vida práctica. De qué importancia no es para mí, por ejemplo, la cuestión de si puedo conocer o no los verdaderos designios, las verdaderas intenciones de mis prójimos. Qué peso tiene la cuestión de la verdad ante un tribunal, cuando, por ejemplo, afirma un acusado que no es

culpable. Y qué notable es ya aquí que ciertas diferencias entre las deposiciones de los testigos parezcan indicar con la mayor seguridad la verdad.

El problema de la verdad es exclusivamente cosa del conocimiento. Hemos expuesto ya antes (p. 74) qué significa propiamente la verdad, a saber, que las notas del objeto retornan en la representación del objeto en el sujeto — aunque sólo sea en la forma de símbolos que correspondan exactamente a lo simbolizado. La concordancia entre la constitución del objeto y la representación de ella en la conciencia es la verdad; la no concordancia, la falsedad. Éste es el concepto trascendente de verdad, porque rebaja los límites de la conciencia. De él hay que distinguir el concepto inmanente de verdad, que sólo se refiere a la concordancia de las representaciones dentro de la conciencia. En la verdad inmanente tenemos como criterio el principio de contradicción. Con ayuda de este principio podemos extirpar de ella las representaciones falsas. Pero ¿dónde tenemos en la verdad trascendente un criterio semejante? De la posibilidad de este criterio penden las aporías de lo verdadero y lo falso.

Ya antes (p. 74) hicimos conocimiento con los reparos escépticos contra la posibilidad de un criterio en general, y también con la inferencia de Enesidemo, de que no hay absolutamente ninguna verdad, de que todas las representaciones que nos formamos podrían pasar por igualmente verdaderas o falsas. Al seguir el desarrollo moderno de la aporía de la verdad (p. 75) habíamos comprobado que un criterio sólo puede existir como una relación más junto a las dos relaciones del conocimiento. Al exponer la quinta y sexta aporías (p. 76) se hizo sentir la necesidad de admitir para hacer comprensible la conciencia del problema y el progreso del conocimiento una relación más cada vez. Pero con estas cinco relaciones había experimentado el problema del conocimiento una enorme complicación. El camino que se ha señalado aquí parece ser un camino extraviado.

Para tratar la aporía de la verdad no es menester una construcción tan embrollada. Como sabemos, tenemos ya por anticipado un doble acceso al objeto gracias a la dualidad de

ramas de nuestro conocimiento. Nuestro conocimiento es en parte apriorístico y en parte aposteriorístico. El elemento apriorístico está entrañado no sólo en el pensar, sino ya en las simples representaciones de las cosas. No necesitamos más que ver una mesa de escribir o un tintero por un lado, para reconocer en seguida el respectivo objeto en toda su configuración. Los lados no visibles de la cosa los suponemos por adelantado, apriorísticamente. Esto responde al sentido de la doctrina kantiana del espacio y el tiempo. Un ejemplo más de elementos apriorísticos contenidos ya en la simple percepción de una cosa, lo brinda el hecho de que puedo percibir uno y el mismo objeto con cinco diversos sentidos. El hecho de que no tenga este objeto único, respondiendo a las cinco diversas sensaciones de los sentidos, por cinco objetos, sino por una unidad, la cual, sin embargo, no me está dada a mí mismo por los sentidos, sólo puede explicarse por medio de un elemento apriorístico. Reside en la categoría de sustancia, que me dice que refiero los muchos accidentes a algo común. — Tal como así podemos ya señalar en el conocimiento de las cosas muchos elementos apriorísticos, es ello mucho más posible en el conocimiento de personas, de circunstancias de la vida, etc.

Tenemos, pues, dos testimonios acerca de uno y el mismo objeto, por un lado el de la percepción y encima del vivirlo y por otro lado el del conocimiento apriorístico. En estas dos instancias referentes a un objeto hay patentemente la posibilidad de un criterio. Si en sus afirmaciones sobre el mismo objeto disienten, tiene patentemente que decir algo falso una de ellas. — Este criterio no es, por cierto, absoluto. Pues si concuerdan ambas instancias, sigue siendo siempre posible que haya en ambas el mismo yerro, que hayan sucumbido ambas al mismo error. Con rigor, en tanto son efectivamente puros elementos *a priori* y *a posteriori*, es esta posibilidad muy lejana, pues toman unos y otros caminos del todo diversos. El conocimiento *a priori* va, pasando por el reino de las categorías, que es común al sujeto y a la región del objeto, a lo general, sin que pueda tomar en consideración lo individual tal cual está dado en cuanto real. El conocimiento *a*

posteriori va directa y exclusivamente a la cosa individual, a la vivencia individual que tiene lugar aquí y ahora. Ambos elementos del conocimiento tienen contenidos, por decirlo así, que se excluyen; son completamente heterogéneos e independientes entre sí. Por tanto, sin duda no habría en la concordancia de ambos un criterio absoluto, pero sí un criterio relativo de elevada probabilidad. En rigor, casi nunca están dados los dos elementos en su pureza, sino mezclados, así que la relatividad de la conciencia humana de la verdad es mucho mayor que la que podría admitirse con arreglo a la radical heterogeneidad de los dos elementos del conocimiento.

El criterio de la verdad que se nos brinda en la dualidad de ramas del conocimiento, y que de acuerdo con los fenómenos no es absoluto, sólo puede ser en el caso individual ciertamente de escaso apoyo. La confrontación del conocimiento empírico y el apriorístico siempre se lleva a cabo en seguida, pero la discrepancia en el resultado se exterioriza —aunque nuestra conciencia cognoscitiva es muy fina y registra las más pequeñas diferencias— las más de las veces únicamente más tarde, cuando tenemos como posibilidad de comparación otro material de conocimiento. Así, crecen el valor y la seguridad de nuestro criterio cuando nuestro conocimiento se dirige a grandes órdenes de cosas. Del criterio negativo sale entonces otro positivo. Cuando dentro de todo un orden de cosas de la vida concuerdan ambas instancias, es nuestro criterio de la verdad muy digno de confianza. Así se gradúa la certeza con que podemos descubrir la verdad.

En el curso de ideas aquí expuesto puede verse una cierta solución del problema de la verdad. El criterio de la verdad no está de ninguna suerte tan entregado a los ataques escépticos, que tengamos que desesperar y sucumbir al relativismo. El relativismo ha quedado hoy fuera de juego hasta cierto punto, aunque ya amenazaba extenderse a casi todos los dominios, como histórico, pragmatista, sociológico, psicológico, etc. Sólo queda de él la advertencia de no considerar nada demasiado rápida, demasiado fácilmente como justificado. — Tampoco puede hablarse de un derrocamiento de las antiguas y clásicas leyes de la naturaleza por el relativismo. En un prin-

cipio pareció como si con los nuevos resultados de la investigación en física y con las teorías de ésta, por ejemplo la investigación del átomo, la teoría de los cuantos y la teoría de la relatividad, fuera a quedar destruido el edificio entero de la física clásica. Hoy se ven las cosas mucho más serenamente, y se está en claro acerca del hecho de que las antiguas leyes en sentido newtoniano subsisten, que tan sólo no han alcanzado aún su formulación definitiva y que, así pues, se trata de seguir acercándose a la verdad.

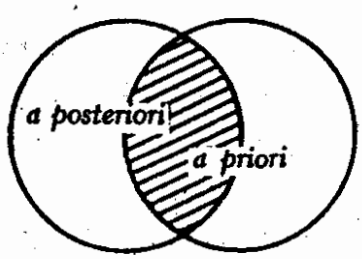
Cuando una teoría impugna las dos instancias del conocimiento, reconociendo sólo una, como ha ocurrido varias veces en la historia de la filosofía, se juegan con ello las posibilidades de controlar la verdad del conocimiento. Así, habían Locke y Hume (pp. 36 y 38) negado el conocimiento apriorístico y considerado la experiencia como sola fuente del conocimiento. Pero si efectivamente pasara así, si, por ejemplo, fuera reducible la representación del nexo causal en nosotros a nada más que a un mero hábito, no nos sería posible orientarnos con seguridad en el mundo. — Por otro lado encontramos la afirmación de que sólo habría conocimientos apriorísticos, por ejemplo, en el idealismo de Berkeley, y pensado todavía con más rigor y hondura en Leibniz. La manera más sencilla de enunciar el esquema fundamental de las ideas de Leibniz es siempre repetir la tesis ya proverbial de que las mónadas no tienen ventanas. Pero aunque no tienen ventanas, pueden producirlo todo desde dentro. En un maravilloso trabajo mental explicó Leibniz la conexión y la correspondencia de las percepciones de las distintas mónadas con el principio de la armonía preestablecida. Es una grandiosa metafísica, quizá incluso la más grandiosa que se haya excogitado a fin de resolver estos problemas. Pero aun admitiendo que se justificara con razones convincentes, ello significaría que resultaría caduco el otro miembro del conocimiento con cuya sola ayuda podemos confrontar entre sí dos diversos testimonios acerca de uno y el mismo objeto. Ya no podríamos verificar nada, y si nuestro conocimiento concordase por acaso con el mundo que nos circunda, no seríamos capaces de saberlo. — En el curso de la historia de la filosofía se llegó,

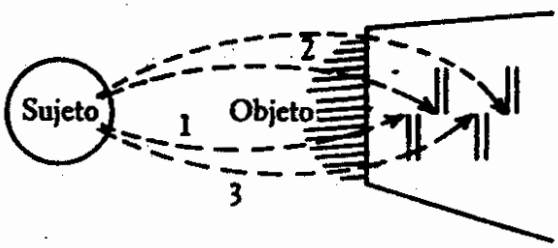
como se ha mostrado aquí, a una escisión de las teorías en puro sensualismo y puro apriorismo. Es mérito de Kant haber vuelto a ensamblar las dos ramas del conocimiento desgajadas una de otra. Ni con los datos empíricos, ni con los puros conceptos del entendimiento, solamente, es el conocimiento posible; pues la intuición sin el concepto es ciega, los conceptos sin la intuición son vacíos, o, como dice Kant en otro lugar, la experiencia de los sentidos es un negocio que requiere el entendimiento.

El esquema para tratar las dos últimas aporías está dado juntamente con la solución de la aporía, mucho más difícil, del criterio de la verdad. Si se meditan rectamente los problemas entrañados en las quinta y sexta aporías, pronto se puede ver que tampoco aquí necesitamos admitir una complicada multiplicidad de relaciones, sino que podemos salir igualmente del paso con la doble relación de conocimiento. — La conciencia del problema, que consiste en el saber de algo de que aún no sabemos, tiende a rebasar el límite de la objeción en el caso. Platón expuso en doble forma la aporía de la conciencia del problema, que está entrañada ya en el socrático saber del no saber. La primera formulación se refiere a la investigación (ζήτησις—zétesis). ¿Cómo es sencillamente posible la investigación? Porque no investigamos lo que ya hemos aprehendido. Pero tampoco podemos buscar aquello de que no sabemos nada en absoluto. Así es inmediata aquí la consecuencia escéptica de no ser posible en modo alguno el investigar. — Cosa parecida pasa con el aprender (μάθησις—máthesis), que es el objeto de la segunda formulación que da Platón de la aporía. Lo que ya sé, no necesito aprenderlo, pero de aquello de que no sé absolutamente nada, soy por completo ignorante, no siendo capaz tampoco de aprenderlo, pues que no sé en absoluto que me falta.

Consideremos, pues, la aporía de la conciencia del problema, que en su desarrollo clásico por Platón presenta una contradicción particularmente crasa en relación al conocimiento apriorístico y aposteriorístico. En el conocimiento apriorístico hay ya propiamente un indicio de la conciencia del problema; pues va más allá de lo conocido efectivamente y pre-

tende tener universalidad y necesidad. Así puede sentar conexiones para las que todavía no están dadas en absoluto las bases empíricas. Pero ¿qué otra cosa es semejante anticipación (apriorística) de algo todavía no conocido (aposteriorísticamente) que un saber del no saber, una conciencia del problema? — Así como el conocimiento apriorístico se adelanta por un lado al aposteriorístico, así se presenta por otro lado el conocimiento *a posteriori* rebasando el apriorístico. En la vida práctica y ante todo en las ciencias naturales, en biología, física y química, nos encontramos ante una multitud de conocimientos de hechos, de material de observación de toda índole, que aún no ha sido entendido, que se tiene que insertar primero en conexiones comprensibles. La falta de una idea apriorística que complete y refunda se hace perceptible también aquí como conciencia del problema. — La relación de las dos relaciones del conocimiento que se encabalgan una en otra, puede representarse en esquema con dos círculos que se cortan mutuamente (dibujo de la izquierda).





Hasta donde llega la coincidencia de ambos círculos, llega el efectivo conocimiento. Por los dos lados sobresalen partes de la esfera apriorística y de la aposteriorística que no se encuentran en coincidencia. De uno de los lados tenemos un *plus* de experiencia, un saber de algo que aún no hemos comprendido, y del otro lado tenemos un saber de leyes y conexiones sin tener noción de los casos individuales reales que les están subordinados.

Enfrentémonos ahora a la última cuestión en la serie de las aporías del conocimiento. ¿Cómo puede el sujeto del saber del no saber, de la necesidad de ir más allá de su conocimiento actual, llegar de hecho a un efectivo avance del conocimiento? También esta cuestión puede responderse con

la acción recíproca del conocimiento apriorístico y el aposteriorístico. El encabalgamiento mutuo de ambas instancias del conocimiento es no sólo algo dado una vez, sino que se repite constantemente. Si existe, por ejemplo, en un dominio de las ciencias naturales una multitud de material de hechos todavía no trabajado, lo que es indicio de una anticipación del conocimiento aposteriorístico (1, en el dibujo de la derecha), pronto surgirá una hipótesis, que no sólo dará la comprensión del material de hechos, sino que por su parte volverá a adelantar algo que aún no estará justificado por el conocimiento aposteriorístico. La instancia apriorística del conocimiento (2) se adelanta, pues, aún a la instancia aposteriorística ya avanzada, ésta volverá a continuación a rebasar a aquélla (3), etc. Los límites que aquí surgen son siempre exclusivamente unilaterales. Las dos ramas del conocimiento vuelven a revelarse heterogéneas. Independiente una de otra, se rebasan alternativamente una a otra. Esta marcha hacia adelante es el progreso del conocimiento, que así ha encontrado de un modo simple su explicación. En él participan simplemente los dos componentes del conocimiento, pero al contrario que en su relación en la conciencia de la verdad, justamente en tanto que no coinciden.

El progreso del conocimiento puede seguirse también muy bellamente en la relación trascendental de Kant. Según Kant está en nosotros todo conocimiento, están toda intuición, todo concepto, toda representación articulados en síntesis. Toda síntesis es la reunión de lo múltiple bajo una unidad. La unidad tiene siempre la forma de una ley, lo múltiple ha de tener siempre más o menos la forma del dato de la experiencia sensible. El concepto de síntesis resulta aquí el concepto clave de la filosofía kantiana. Según la concepción que tiene Kant de la esencia del conocimiento, se forman paulatinamente, dentro de la esfera del sujeto humano empírico, los conceptos, los juicios y finalmente las teorías. Se construyen, por un lado, con el material que suministra el conocimiento empírico, o que procede de la afectación de nuestros sentidos por la cosa en sí, y, por el otro lado, por el apriorístico, con el reino de las categorías. Los objetos únicamente pueden ser

producto de una síntesis en que la unidad tiene que agregarla el entendimiento. — El concepto de síntesis es también el punto básico del neokantismo. Para los neokantianos se forma el conjunto de los objetos únicamente en el curso del proceso histórico que se presenta como un gran progreso del conocimiento. El proceso histórico consiste, así piensa este notable idealismo, en que el mundo se construye cada vez más y más en sus representaciones. Mientras que para Kant se encontraba aún la cosa en sí tras del objeto empírico, para el neokantismo consisten los objetos sólo en la síntesis. No hay otro mundo por detrás del de las representaciones. Así resulta aquí como si el progreso del conocimiento no fuese nada más que una constante construcción interna de representaciones. — Tal construcción constante de representaciones la hay de hecho. Por ello no están despachadas de ninguna suerte la cuestión trascendental y el método trascendental entero. Éstos han sobrevivido al idealismo y son aún hoy de importancia. En el estado actual de la ciencia, digamos de la ciencia natural, puede mostrarse luminosamente, si se lo compara con estadios anteriores de su desarrollo, cómo tiene lugar una continua construcción de nuevas representaciones, un progreso del conocimiento. En rigor existe, por otro lado, una gran diferencia entre nuestra concepción y la del idealismo. Nosotros no creemos que el mundo mismo consista en semejante progreso del conocimiento, nosotros distinguimos justamente de la naturaleza las representaciones. La naturaleza ha permanecido siempre la misma, tan sólo nuestros conceptos de ella se han alterado y se han vuelto más justos.

La teoría del conocimiento se encuentra de hecho en nuestros días en un estadio fructífero. Contemplamos un resultado en el que los conocimientos de los siglos pasados se han fundido hasta tocar el límite de nuestro conocimiento actual. Desde la altura de este resultado es el panorama enteramente distinto que desde los accesos. — Dentro del marco de este curso deben quedar cerradas con esto las consideraciones sobre el problema del conocimiento. El dominio del conocimiento está en el centro, pero en último término es sólo uno,

que representa un "prolegómeno a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia". Cuando se han penetrado con la vista y apreciado con justeza los límites del conocimiento, es posible un adentrarse bien fundado en el dominio mismo de la ciencia.

2. *El puesto del hombre en el mundo*

El hombre y su puesto en el mundo — así podría titularse el círculo de problemas en que vamos a entrar ahora. Este título debe subdividirse, por un lado, en el tema del puesto del hombre en la naturaleza y, por otro lado, en una sección que se ocupe con el mundo de convivencia creado por el hombre mismo. Dentro del último dominio caen, por ejemplo, el problema sociológico, el problema del derecho y el problema de la historia, en el que se tratan una vez más, en la dimensión temporal, las otras cuestiones. Este último dominio vamos a dejarlo abierto y a ocuparnos por lo pronto simplemente con el puesto del hombre en la naturaleza. Ni nos limitaremos a un análisis de la naturaleza y sus categorías, ni consideraremos nuestro tema tan unilateralmente como, digamos, el psicologismo del siglo XIX, que en razón del hecho de que el mundo se refleja en el alma humana, partía solamente de ésta. Queremos más bien aprehender al hombre en su relación con la naturaleza.

Semejante planteo más amplio del tema es indispensable. Sólo podemos, por ejemplo, amar u odiar aquellos objetos o seres humanos que existen independientemente de nosotros. Sólo por relaciones con el mundo circundante puede comprenderse la conciencia. No hay una conciencia que esté enclaustrada en sí más de lo que sería posible biológicamente el ser recluso en sí de un organismo. Animal y planta están en relaciones que los rebasan, o dicho todavía más drásticamente, son seres metabólicos que sólo pueden existir si reciben sustancia desde el mundo que los rodea. Cosa semejante pasa con el hombre. Pero éste es no sólo ser natural, sino también racional. En esta definición no debe entenderse "racional" tan

estrechamente como ha sido habitual entenderlo. Al hombre —y sólo a él— le es peculiar el complejo entero de los actos trascendentes, todo obrar, querer, desear, anhelar y también todo curarse de algo, que desempeña un papel tan grande en Heidegger.

La conciencia humana comienza justamente emancipándose de las necesidades del animal. Únicamente el hombre es capaz de ser consciente de una meta en su obrar, pudiendo trabajar, y únicamente gracias a esta facultad que le es característica hace posible la cultura. Gracias a que el hombre puede proponerse fines y realizarlos, resulta un ser activo en un sentido enteramente distinto que el animal. La actividad de los animales, que sólo tienen una débil conciencia del pasado y del futuro, se limita a las maneras de reaccionar que les están prescritas por sus instintos. El animal toma su camino con una maravillosa seguridad de momento en momento. No conoce el peculiar carácter de la situación en que cae el hombre. No se extravía, hace lo que es necesario para la conservación de su persona animal, de la vida de su especie, tal cual se lo prescriben las leyes de la especie que le son anejas.

Muy distintamente se halla el hombre en la situación. Es por un lado, dependiente de ella. La situación viene sobre él, hace irrupción en él. Las más de las veces no nos elegimos la situación en que caemos, y una vez que la hemos elegido efectivamente, es de cierto distinta de como nos la habíamos representado. Y una vez que nos hallamos en una situación, ya no nos deja en libertad. El tiempo en el que está inserta, nos arrastra también a nosotros inexorablemente en su marcha rectilínea. No podemos ni retroceder para escapar a su corriente, ni saltar a una segunda dimensión, sino que tenemos que pasar por la situación. Pero mientras que el animal lleva consigo a la situación sus maneras de reaccionar, nadie ha cuidado del hombre de este modo. Los instintos del hombre bastan sólo para unos pocos casos primitivos. El hombre es lo que se dice libre, puede decidirse así y también de otra manera. La situación no le dice *cómo* debe obrar, sino sólo *que* tiene que obrar. Así llegamos a la fórmula paradójica que

dice que la situación fuerza al hombre a la actuación de la libertad. Como la libertad no es posible sin actuación, puede también decirse sencillamente: la situación fuerza al hombre a la libertad. Le está impuesto al hombre el decidirse; el cómo es para él libre. Aun cuando no hace nada, es ello una decisión en el aspecto ético. Recordamos la parábola del misericordioso samaritano. El sacerdote y el levita que pasan de largo junto al asaltado y maltratado, no hacen nada, pero, sin embargo, se hacen culpables en sentido ético. Justamente el pecado de omisión tiene a veces un peso particularmente grave.

Después de habernos puesto ante la vista el carácter de la situación, definimos lo que es propiamente obrar. No cualquier acción, no la actividad de la conciencia ajena al espíritu es obrar. Tres rasgos son característicos del obrar: *1.* Mientras que con toda cosa se puede *hacer* algo, lleva el *obrar* el acento especial de cargar sobre él el peso de lo moral. Pero bueno y malo sólo se puede ser frente a sus iguales. Obrar es, pues, una conducta frente a las personas o un manipular con cosas en referencia a personas. Obrar es sólo una actividad que concierne al prójimo o a algo que equiparamos a éste. Podemos, pues, obrar también frente a un animal y quizá incluso a una planta, si los consideramos como personas, lo que frente a los animales superiores es en realidad casi comprensible de suyo. 2. El segundo rasgo resulta del análisis de la situación. Obrar es aquella actividad en que no estoy determinado simplemente por la situación en que he caído, por las leyes de mi naturaleza, mis instintos específicos y mis impulsos naturales. Obrar supone, antes bien, que estoy determinado todavía por algo más, por ejemplo, por la consideración del bien y el mal de mis prójimos. Razones íntimas de determinación, o la libertad de poder obrar de tal o cual manera, aun cuando no sea libre el hecho de la acción, es característico del obrar, que sólo es posible al hombre. Esta libertad en el obrar no es sólo una ventaja para el hombre. Sin duda estamos orgullosos de pasar por seres responsables, de poder obrar moralmente. Pero la libertad nos pone por lo pronto en un estado de inseguridad. No hay libertad sólo para el bien, sino sólo a la vez y siempre para el mal. Así es, visto desde aquí, el ani-

mal en su grado inferior —pero entiéndase esto bien— el ser más perfecto de los dos. 3. El tercer rasgo resalta cuando se abarca con la vista el aspecto que toma el proceso del mundo para el hombre que se halla dentro de él. El hombre se encuentra dentro del curso del tiempo en el punto del ahora y mira hacia el pasado y el futuro. El pasado y también el presente, tomado en el sentido estricto del término, son inalterables. Tampoco lo que sucede en este momento puede alterarse. Así queda abierto para el obrar sólo el futuro. Entra en la esencia del proceso del mundo, en la esencia del tiempo, el que sea determinable exclusivamente lo que aún viene hacia nosotros. Ver el futuro que se acerca sólo nos es, ciertamente, posible en medida muy limitada. La expresión, usual desde antiguo, del futuro cubierto con un velo o un telón, quiere decir que no podemos saber por adelantado de lo futuro. No hay ninguna vivencia a la que esté coordinado el futuro. No tenemos la vista profética, un sentido del futuro que provea el curso de los acontecimientos futuros. En lo esencial es sólo la rama del conocimiento apriorístico lo que nos permite, sobre la base de analogías y de la mano de experiencias, penetrar con la mirada en el futuro. En semejantes analogías descansan nuestra experiencia de la vida, nuestro conocimiento de los hombres y otras cosas. Esta limitada visión del futuro es para el hombre, sin embargo, muy esencial. Le hace posible pura y simplemente el obrar. Sin ella no podríamos prepararnos, en absoluto, para lo que nos toque en el futuro. Ni siquiera podríamos querer nada, pues querer podemos —mientras que somos capaces de desear todo lo posible— exclusivamente aquello de lo que vemos por lo menos en principio los puntos de ataque o, para hablar con Aristóteles, aquello de que tenemos en la mano el primero o los primeros miembros de la serie de los medios.

Así, al poner de relieve la tercera característica del obrar, la de que el obrar nunca puede referirse sino a lo que se acerca desde el futuro, resulta un hecho más, que es, como queremos señalar adelantándonos a la esfera de los problemas éticos, una base de toda ética en alguna medida bien fundada: lo que es posible en el futuro, nunca es posible sino en una

esfera desconocida. No de todo lo que sucede podemos hacer responsables a los individuos humanos. Todo lo que hace el hombre tiene también a la vez consecuencias tales que no puede preverlas. De aquí resulta que tenemos que mantenernos lejos de toda ética del éxito, y que sólo debemos juzgar al que obra por el sentido o el espíritu de su obrar.

Retrocediendo en parte a lo que acaba de exteriorizarse, pueden destacarse ahora cuatro factores por los que está condicionado el puesto del hombre en el mundo — de ninguna suerte en la naturaleza sola, sino justo también en relación al prójimo, a la sociedad humana entera, a la política y a la gran vida del espíritu en que se halla sumido el individuo y que lo sustenta. El hombre tiene: *1.* la facultad de la previsión, 2. la facultad de la predeterminación, que es idéntica a la facultad de la actividad dirigida por fines, *3.* libertad y *4.* el don de la vista para los valores, un órgano del valor, es decir, que puede ver lo que debe suceder y lo que no debe suceder, independientemente de que suceda en efecto.

1. El primer factor acabamos de caracterizarlo al definir el obrar. La providencia (*πρόνοια*—prónoia; *providentia*) se ha considerado desde antiguo como predicado de la Divinidad. Al intelecto divino, al *intellectus intuitivus* se le atribuyó la facultad de alcanzar con la vista el más lejano futuro y el más lejano pasado. Aunque el hombre sólo tiene una escasa participación en esta facultad divina, ésta es lo que hace del hombre fundamentalmente el hombre.

2. Igualmente contada desde antiguo entre los atributos de la Divinidad está la facultad de la predeterminación (*prædestinatio*). Predeterminación es el poder de hacer correr a los sucesos de distinta manera de aquella en que correrían por sí, o, por decirlo así, de corregirlos. Expresada en términos categoriales es la predeterminación actividad dirigida por fines. Siguiendo a Aristóteles, podemos comprobar en el nexo final, en el que se expresa la actividad dirigida por fines, una triple superposición de estratos: *a*) Un proyectar por anticipado el fin en el futuro como proceso puramente espiritual, no real. Sólo en la conciencia, sólo en el tiempo de la intuición, pero no en el orden real del tiempo, es posible este

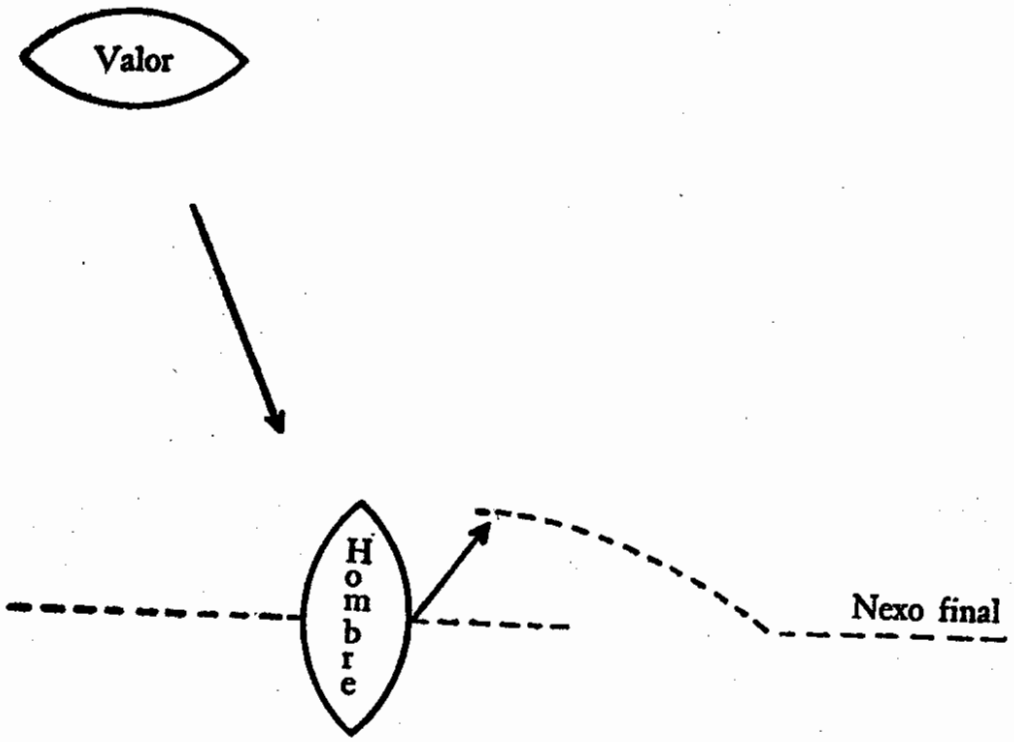
anticipar el fin. *b*) La determinación propiamente final, retrocediendo, de la serie de los medios por el fin. *c*) La realización del fin por la misma serie de medios que en b), la cual ahora trascurre a la inversa. En *c*) se lleva a cabo la acción propiamente tal. — Allí donde le está dado al hombre algo así como un ver por adelantado, tiene que estarle adjudicada a la vez también la facultad de la predeterminación. Pues previsión sin predeterminación no es sólo algo sin sentido, sino también una carga insoportable. Para ver esto basta sólo tener a la vista en la mitología griega el desdichado destino de Casandra, que preveía todos los males, pero no podía cambiar nada en ellos, más aún, ni siquiera era capaz de convencer de su don de vidente a nadie.

3. Previsión y predeterminación aún no podrían servir de nada si el hombre no tuviese la facultad de decidirse por lo uno o lo otro. El hombre no está determinado simplemente como un proceso natural, por la confluencia de la situación externa y la interna, sino que puede decidirse libremente por varias posibilidades. La libertad que tiene el hombre está muy lejos de ser un mero estar abierto a las posibilidades. De cierto que no es posible como un *minus*, sino sólo como un *plus* de determinación (*cf.* pp. 57 y ss.). La libertad se caracteriza porque el hombre introduce por sí algo en la situación; sólo puede existir en "sentido positivo", como resalta de las consideraciones de Kant, especialmente en la *Crítica de la razón práctica*, que se ocupa con la ética. — La libertad es el tercer predicado de la Divinidad que tiene que pretender poseer el hombre, si quiere presentarse efectivamente como un ser responsable y moral. Si el hombre es, como dice Nietzsche, el ser que puede prometer, ello descansa en que tiene la libertad de determinarse a sí mismo y determinar el mundo circundante conforme a sus promesas. El hombre puede dar el visto bueno a algo, responder de algo, aun cuando sabe, como ya Heráclito, que todo se altera, que tampoco él permanece del todo idéntico a sí mismo. Hay aquí un eminente poder del hombre. Así como en la historia de la creación dice la Divinidad "hágase" y se hace efectivamente, así también puede hacer el hombre, aunque en medida mucho menor. El

hombre no puede pasar por una situación sin tomar una decisión y efectuar con ella algo. También los errores y las omisiones son decisiones.

4. El hombre tiene vista para los valores, es decir, dispone de un órgano con el que puede aprehender los valores. — Según Kant es todo hombre legislador de la ley moral. No recibe de fuera esta ley, ésta no es un don de la Divinidad, una orden a la que no necesitara más que plegarse, sino que la requiere él mismo. Por eso no es el imperativo moral dependiente de ninguna condición o no es hipotético. Es válido para todos los hombres y situaciones que en absoluto puede haber o es categórico. El órgano con que percibe el hombre la voz del requerimiento moral, la voz del mandato que se le dirige, es para Kant la razón. Con esto dio Kant a la antigua palabra "*ratio*", que hacía mucho había perdido su valor, un nuevo y hondo sentido. La razón es la capacidad de percibir el requerimiento de la ley moral como un mandato que parece evidentemente bueno. Pero a esta percepción de la razón se le enfrentan las tendencias antimorales, las inclinaciones del hombre como ser sensible. Así surge en el hombre un conflicto entre el deber y la inclinación. La libertad significa en cierto sentido una imperfección del hombre, pues éste se halla siempre expuesto al peligro de tomar el camino falso. Como ya comprobamos al analizar la situación, no tiene el hombre, en contraste con el animal, ninguna guía segura en las situaciones en que cae. Necesita, pues, un dedo indicador que le diga lo que debe hacer. Este dedo indicador es el valor moral percibido por la razón. La capacidad de ver los valores significa que el hombre puede tener contacto con un reino distinto del de lo efectivo, de la actividad práctica, en el que se encuentra. Pero si el hombre quiere ser libre, tienen los valores morales que ser una instancia frente a la cual pueda decidirse, es decir, los valores no deben determinar por sí al hombre, sino sólo iluminarlo. — Es menester cierto estado de madurez para aprehender los valores. Pero una vez que hemos aprehendido un valor, por ejemplo, la justicia, entonces no podemos reconocer lo contrario de tal valor. Es, sin duda, posible que temporalmente se vuelvan lo contrario algunos

principios jurídicos, como, por ejemplo, se dijo en la Revolución Francesa: "*La propriété c'est le vol.*" Pero tales revulsiones no significan mucho, vistas en conjunto. — La alta estimación de que es objeto la facultad del conocimiento de los valores por parte del hombre, se ve por el hecho de que se atribuye únicamente al adulto. El ser adulto un hombre no significa, sin embargo, nada más sino que empieza a sentirse responsable. Se le agravia cuando no se le atribuye ninguna responsabilidad — y con ello ningún contacto con el reino del valor. La importancia de la vista para los valores resalta también en antiguas concepciones religiosas, por ejemplo en el *Génesis*. Cuando la serpiente señala el árbol de la ciencia y susurra la tentación "si coméis de él, seréis como Dios y sabréis lo que es bueno y malo", esto no es nada sino la expresión de lo que tiene la Divinidad de más sobre el



hombre. Así, hay también en el saber del bien y del mal uno de los maravillosos predicados de la Divinidad, y si el hombre quiere existir como ser moral, está obligado a atribuirse a sí mismo, al menos en cierto modo, también este predicado de la Divinidad. Este predicado diferencia, junto con los otros tres, la conciencia espiritual de la carente de espíritu.

¿Cómo tiene, pues, que estar constituido el mundo en que puede existir el hombre como ser libre y activo? Es patente que no puede estar determinado finalmente sin que quedase paralizado en él el hombre hasta el punto de no poder efectuar realmente nada. Pues, en cualquier dirección en que intentase desviar un proceso en un mundo determinado finalmente, la meta del nexo final situada en el último término y determinante de todo (dibujo) forzaría a toda desviación a retroceder de nuevo hacia ella. Pero si el mundo está determinado causalmente, muy bien puede ser en él el hombre libre y activo. Como ya descubrió Kant, con una mirada genial, en su solución de la antinomía causal, una intervención en el proceso sólo es posible en un proceso determinado causalmente (*cf.* pp. 57 y ss.). El mundo está determinado causalmente de un cabo a otro, como lo requieren las leyes naturales, sin que por ello se haga imposible la libertad. Es imposible y hasta falso acudir, para resolver el problema de la libertad, al expediente de admitir un indeterminismo parcial, es decir, de reservar, en un mundo determinado causalmente en todo lo restante, algunos huecos en que reine la contingencia.

La libertad sólo es, pues, posible en "sentido positivo" por la adición de una determinante más. Ésta está en el llamamiento desde el reino del valor que puede percibir el hombre en virtud de su vista para los valores, en el requerimiento que le manda obrar de una manera distinta de la que quieren sus inclinaciones y sus impulsos naturales. Pero es característico de la determinación que experimentamos por obra de los principios del valor, el que no estamos sometidos a ellos como a las leyes naturales, sino que podemos obrar contra ellos tanto como somos capaces de seguirlos. Los valores piden categóricamente de nosotros algo que no entra en nuestra naturaleza, queriendo que seamos distintos de lo que somos efectivamente; pero por otra parte no tienen la fuerza de imponerse. En tanto es así, puede hablarse de una importancia de los valores. Las leyes naturales, que no toleran excepciones, son más fuertes que ellos.

Así chocan entre sí en el hombre dos determinaciones heterogéneas: una, la determinación natural, que no es idén-

tica a la determinación causal, sino que representa lo que entendía Kant por "inclinación" y lo que se resume hoy en el concepto de "impulso", y otra, las leyes del valor con su requerimiento categórico. El hombre es el escenario de la lucha de dos órganos heterogéneos de leyes que pretenden ambos determinar una y la misma acción humana. Así es al menos en tanto se ha vuelto el hombre conciencia moral, cosa que no había sido primitivamente. En un principio sólo era la conciencia un órgano entre otros que estaba enteramente como éstos al servicio de los impulsos, al servicio de la propia conservación, del hambre, del impulso sexual. Únicamente en cuanto espiritual se vuelve la conciencia "libre de compulsión" (Scheler). Únicamente como tal puede sentir requerimientos distintos de los de las leyes naturales, únicamente entonces empieza en ella la lucha entre el deber y la inclinación. Esta contienda no es la única. También las leyes lógicas y las psicológicas están en el hombre en contienda mutua. Existe un claro y bello sistema de leyes lógicas que podría garantizar la rectitud de nuestras inferencias, de nuestro pensar en general. Pero no estamos forzados a seguir las leyes lógicas. Con frecuencia pensamos también ilógicamente, más aún, únicamente podemos llegar al pensar lógico a través de una larga educación, y tampoco son capaces de aprenderlo todos los hombres. Patentemente existen aquí aún otras leyes que también pueden seguir nuestro pensamiento. Las señaló Hume cuando habló del poder de la asociación sobre la secuencia de nuestros pensamientos: El curso de nuestras representaciones está subordinado no sólo a las leyes lógicas, sino también a las leyes de la asociación, que sobre la base de la experiencia y la analogía encadenan nuestras representaciones tal que si pienso la una, se me ocurre en seguida la otra, como si ésta tuviese algo que ver intrínsecamente con aquélla. La lógica declara enteramente insostenibles las conclusiones analógicas del pensar asociativo, pero no es capaz de impedirlas.

Mientras que las leyes naturales pueden determinar directamente y en línea recta, sólo podemos representarnos simbólicamente la determinación por los valores como indirecta o en línea quebrada. El valor ha menester de una segunda

instancia. Sólo puede determinar si se decide por él una voluntad ya real. Los valores están referidos a un ser real que se decide por ellos y con su acción los ingiere en el mundo real. Pero la capacidad de conocer y efectuar los valores sólo la tiene un ser pertrechado con los cuatro predicados de la Divinidad, y tal ser es sólo el hombre. Así resulta el hombre el co-creador de los valores, cuyo proceso de perfeccionamiento está lejos todavía de llegar a su fin y probablemente no llegará nunca a él. Desde aquí resulta visible el grandioso puesto del hombre en el mundo. Lo que empieza por parecer como una imperfección, comparado el hombre con el animal, a saber, que el animal sólo está amenazado desde fuera, mientras que el hombre lo está también desde dentro, por no ser un ente configurado hasta el fin y tener que configurarse siempre de nuevo, es por otra parte el fundamento de la gran misión, la dignidad y el poder del hombre, que da a éste el puesto del demiurgo. Así significa la impotencia de los valores para transportarse por sí a la realidad a la vez el poder del hombre. Si los valores pudieran efectuarse a sí mismos, sería el hombre superfluo, o por lo menos no tendría ninguna misión moral.

Para efectuar los valores sólo está capacitado, como acabamos de exponer, un ser personal que tenga los cuatro predicados de la Divinidad. Pero como tal persona sólo conocemos el hombre. Es dentro de este orden de cosas importante e interesante entrar en el personalismo de Max Scheler, que 1874-1928
surgió a comienzos del siglo xx y que no atribuye personalidad solamente al hombre. Según Scheler se elevan por encima del hombre grados superiores de la persona. Toda comunidad humana toma el carácter de una persona, cuando es una comunidad cerrada temporalmente y con unidad espiritual. La familia, por ejemplo, es la menor de tales comunidades, de tales "personas totales". Comunidades mayores son la Nación, el Estado o la Iglesia. Así se levanta una serie gradual de personas de orden superior que lleva hasta la Divinidad misma. Este Dios de la teoría scheleriana que se halla arriba del todo, en la punta, concuerda, de un lado, por tener como grado sumo que comprender bajo de sí el mundo entero, con el Dios de la manera panteísta de pensar, pero, de

otro lado, discrepa de ésta por estar pensado como persona. Junto al carácter panteísta de esta doctrina emergen también en Scheler elementos que se encuentran ya en la mística. Así, es la Divinidad para él una "Divinidad en devenir" que se desarrolla en el proceso del mundo.

Si se considera esta teoría bajo el punto de vista del problema de la libertad, le sorprende a uno como una de sus necesarias consecuencias la de que anula tanto la libertad cuanto la capacidad de acción del hombre en favor del Dios que todo lo prevé y todo lo predetermina. Este personalismo metafísico vuelve a determinar el mundo, pasando por encima de la cabeza del hombre, con un determinismo final universal. La crítica de esta teoría, que como doctrina metafísica nacida en el terreno de nuestro siglo atrae sobre sí un especial interés, ha empezado, pues, también por varios lados. Ante todo se suscita aquí una cuestión que apunta al núcleo del problema: ¿Son efectivamente personas de orden superior las comunidades en las que los individuos están unidos solidariamente y tienen en común la responsabilidad de la conducta de la totalidad? Sólo podemos responder esta pregunta con un resuelto no. Si una comunidad quisiera ser una persona, tendría ante todo que cumplir con una condición categorial fundamental: tendría que poseer una conciencia colectiva. Pero justo ésta le falta. Sólo el individuo humano tiene conciencia; no hay ninguna supraconciencia, ninguna conciencia común de una masa, en la que justamente discrepan las opiniones. Por eso ha menester toda comunidad humana, todo Estado, en alguna forma, de una conciencia personal individual que dirija como rey u hombre de Estado la comunidad. Como imagen ideal de un director semejante, del que se pide que esté a la altura de toda situación, surgió en el pueblo judío la idea de la teocracia: ya no el hombre, sino Dios mismo es el conductor de la historia. Pero tal concepción prueba, justamente, que no tiene conciencia la comunidad misma. Las comunidades humanas sólo pueden entenderse como formaciones análogas a la persona humana. Las personas reales que las representan sólo les prestan una cierta personalidad mediata. Pero cuanto más alto es el grado en el que se halla la colectividad, tanto más difícil le resulta a una persona el representar-

la, o tanto más impersonal se vuelve aquélla. Así, no se puede hablar aquí, como hace Scheler, de grados de personalidad creciente, sino sólo de grados de personalidad decreciente. Sólo el individuo humano en cuanto tal es conciencia, y sólo él es genuina persona. Lo que por encima de él se designa todavía como persona, sólo ha de entenderse simbólicamente. El concepto de persona jurídica tiene en la jurisprudencia su buen sentido, porque expresa una responsabilidad común. Pero nadie concebirá la persona jurídica como un ser efectivamente personal.

Teorías de la índole de la que acaba de exponerse las hay en número considerable. En múltiples formas del panteísmo se ha intentado el mismo elevarse sobre la conciencia humana. Todas estas teorías desembocan en admitir para el mundo entero, incluyendo la Divinidad, la misma unidad que es característica del hombre. Todos estos sistemas panteístas, con que nos encontramos, por ejemplo, en el estoicismo antiguo, en plena edad de la escolástica, y en Giordano Bruno y en Spinoza, anulan la actividad propia y la libertad del hombre. Ya Crisipo tuvo que dejar sin resolver el problema de la libertad humana. El panteísmo nunca ha tenido, en ninguna de sus formas, más ventaja que la de poder construir una imagen del mundo especialmente dotada de unidad. Pero por ello tienta —aún hoy— con especial facilidad a la altanera fe de la *ratio* en la posibilidad de resolver todos los problemas. Mas no subsiste ninguno de estos sistemas. La ciencia exacta muestra claramente su insostenibilidad, y en contraste con ellos llama justamente la atención sobre el hecho de que hay muchos restos de problemas que no podemos resolver hasta el fin.

Siglo III a.d.J.

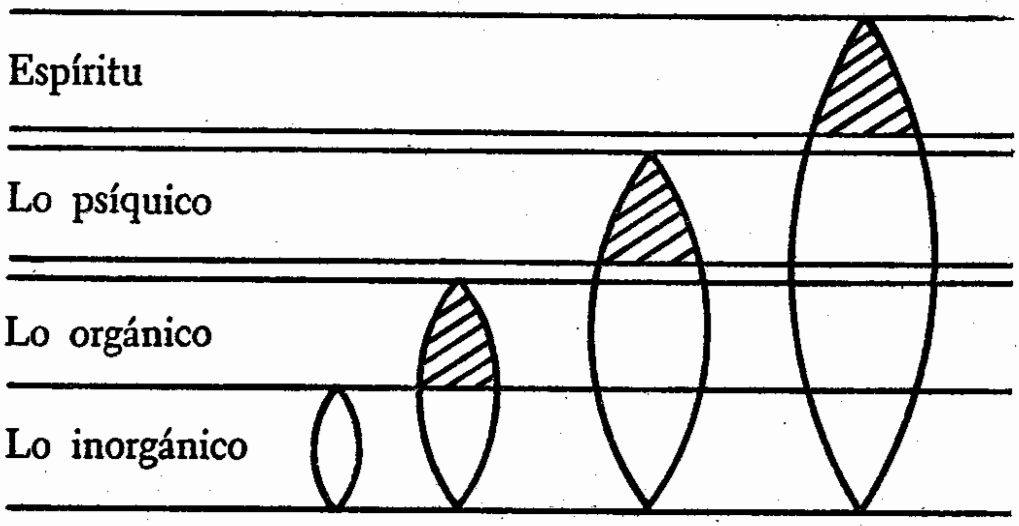
3. *Sobre la fábrica del mundo real*

Si queremos considerar el puesto del hombre en la naturaleza, no debemos acercarnos a nuestro tema tan sólo bajo puntos de vista antropológicos y éticos; tenemos que situarnos ante todo en el terreno de la ontología, la doctrina del ser, de la fábrica de este mundo. Pues no para sí solo está el hombre

ahí, sino exclusivamente en su inclusión dentro de este mundo; el hombre surge únicamente dentro de este mundo. Y todo lo que en el curso de su desarrollo se forma y crece en él es siempre renovada adaptación en el sentido de que él se impone y en su desarrollo llega cada vez más alto. No hay ningún desarrollo que tenga lugar, como pensaba Leibniz que era posible en las mónadas, desde dentro, sin entrar en contacto con los valores. El hombre está inserto en el ser que lo circunda e influido constantemente por éste. Si se alteran las condiciones de vida externas, tiene el organismo, o que sucumbir, o que adaptarse, como han sucedido ambas cosas en innumerables casos. En este estado de cosas tienen su raíz una inabarcable multitud de problemas que son ante todo ontológico-categoriales. En esta serie de problemas entra como algo muy esencial la cuestión de la fábrica del mundo real en que se halla el hombre no acabado ni aislado, sino ligado a él en numerosos actos trascendentes.

Es fácil ver que el mundo real no se agota en una única y uniforme forma de ser, sino que constituye, antes bien, una gradación. Ya en Aristóteles se encuentra la idea de un orden gradual que marcha a través del mundo entero, que va desde la materia ya especializada, pasando por el cuerpo físico, el cuerpo orgánico y el ser vivo animado, hasta el ser vivo político (ζῷον πολιτικόν—zoon politikón), el hombre, que por su lado puede alcanzar grados todavía más altos. Pero contra esta gradación del mundo puede alzarse un reparo de mucho peso. Si, por ejemplo, el hombre fuese un estrato nuevo e independiente, no podría tener en sí nada material, como es innegablemente el caso, ni ser tampoco un cuerpo orgánico, ni siquiera un ente psíquico y espiritual. Sin duda alguna, es el mundo una gradación, pero no hay que confundir esta gradación, esta estratificación, como mejor decimos, con los grados de los entes. Los entes superiores de que consta el mundo, la planta, el animal, el hombre, la nación, están ellos mismos estratificados; los estratos de los que se integra la fábrica del mundo, pueden mostrarse también en ellos. Así es el hombre un ser material, orgánico, psíquico y espiritual, constando de cuatro estratos. Y también la comunidad humana, la πολις (polis) griega, por ejemplo, tiene en su si-

tuación geográfica una estructura material, tiene su vida orgánica, sus impulsos y necesidades, de los que brota su mundo económico, y tiene también una vida psíquica y una vida espiritual. Los animales superiores y la conciencia prehistórica y sin espíritu del hombre tienen tres estratos, el animal inferior y la planta dos.



Pueden sentarse (como debe poner en claro el dibujo) cuatro estratos en el mundo real: la materia (lo inorgánico), lo orgánico, lo psíquico y el espíritu. Por la extensión es el estrato material el mayor. Cuanto más alto el estrato, tanto menos difundido está. Sólo sobre una pequeña parte del ser inorgánico se erige el orgánico, y de nuevo sólo en los organismos más altamente desarrollados se encuentra lo psíquico, y sólo en una especie de los seres vivos animados hay espíritu.

Al reino de lo inorgánico pertenece el cosmos entero, que se nos presenta como un orden múltiplemente escalonado de complexos dinámicos encajados unos en otros. La serie de éstos va de los electrones, protones y neutrones, pasando por el átomo, las moléculas y las macromoléculas, hasta los complexos de dimensiones cósmicas, los sistemas planetarios, los cúmulos estelares y las nebulosas espirales, de las que las últimas formaciones, las mayores, quizá están unidas a su vez en complexos todavía mayores.

Sobre el reino de lo material se levanta el de lo orgánico. Entre los dos estratos existe una relación bien visible. Las formaciones del estrato superior se componen de las del estra-

to inferior y las utilizan como sillares para su propia fábrica. Cuando complexos del estrato inferior vienen a ser así elementos de la fábrica de los complexos del estrato superior, hablamos de una "relación de sobreconformación". El estrato orgánico sobreconforma el inorgánico. La expresión "sobreconformación" descansa en que no se pierde nada de las formaciones del estrato inferior en las superiores. Pero esto sólo es posible si la estructura categorial es la misma en ambos estratos. En la relación de sobreconformación tienen las categorías del estrato inferior que pasar todas al superior. Podemos observar esta relación, por ejemplo, en las categorías de espacio y tiempo; exactamente como la materia, es también el organismo una formación espacial y temporal. Reconocemos el paso hasta el estrato superior también en la categoría de proceso y en la categoría de estado, pues no sólo la naturaleza inorgánica está sometida al proceso que se conserva constantemente mientras cambian los estados en él, sino también la orgánica. También las categorías de la causalidad, de la acción recíproca y de la ley natural —esta última quiere decir que en la naturaleza hay algo general que retorna en los casos individuales; es lo único que nos da la posibilidad de penetrar con nuestro entendimiento en la naturaleza— se presentan pasando al otro estrato. — Si, por un lado, vuelven a encontrarse todas las categorías del estrato inorgánico en el orgánico, hay, por otro lado, en el último categorías que aún no habían aparecido en el primero. Una categoría tal, que aparece como nueva en el estrato superior, la llamamos un *novum*. También de estas categorías, que son las únicas que constituyen propiamente la esencia de lo orgánico, diferenciándolo del cuerpo meramente físico, pueden aducirse ejemplos. Así, aparecen como nuevas en lo orgánico las categorías del metabolismo, de la asimilación, la desasimilación y la reproducción de los individuos singulares. Los organismos se llaman justamente "seres metabólicos", y se diferencian de lo inorgánico precisamente porque introducen en sí materias de su circundancia y así compensan el constante consumo. En la asimilación se construye con la materia la forma orgánica y en la desasimilación se destruye a su vez. También el proceso morfogenético es un *novum* que aún no

se encuentra en la materia, pues el proceso creador de formas es algo enteramente distinto de la mera determinación causal. La ley de la conservación de la especie es un sacrificio de la vida individual a la conservación de la especie en esta peculiar forma; pues la categoría de sustancia del estrato material, que efectúa también una conservación, es, sin embargo, de una especie del todo distinta. Como la más importante de las categorías que aparecen con carácter de nuevas en lo orgánico mencionemos, por último, la autorregulación del proceso. El no funcionar ya esta autorregulación significa para el organismo una enfermedad. — Todos estos *nova* cooperan con las antiguas categorías, tal que no excluyen las formaciones de naturaleza inferior, sino que las acogen en sí y les dan una forma más alta, tal que aquí existe, pues, la relación de sobreconformación en un amplio sentido literal.

Sobre lo orgánico se eleva el estrato de lo psíquico, que hace su aparición como conciencia. Este estrato constitutivo de la conciencia no es todavía el espíritu, sino que se destaca claramente de éste. Lo psíquico jamás ocurre solo, como sabemos, sino exclusivamente junto con los dos estratos inferiores, descansando en ellos, sustentado por ellos. Se suscita, pues, la cuestión de si entran también en lo psíquico las categorías de lo material físico y las de lo orgánico. — Del reino de lo psíquico es característico ser un reino interior, un mundo inmaterial, inespacial, cuyos contenidos tampoco pueden apresarse matemáticamente, como es ello posible en los estratos inferiores. Los esfuerzos de Fechner por aplicar la matemática a la aprehensión de lo psíquico no pudieron conducir a ningún resultado positivo sostenible. Ni siquiera se sabe qué haya que representarse por su ley logarítmica de las intensidades de las sensaciones. — Como de aquí resulta, se inicia, pues, con lo psíquico, un estrato del todo heterogéneo. El límite especialmente tajante con el estrato orgánico fue conocido ya desde antiguo, por ejemplo, en Descartes, Spinoza, Geulincx y Leibniz, como "línea divisoria psicofísica". El abismo entre el alma y el cuerpo pasa incluso en aquel tiempo del todo al primer término y se convierte en el gran problema del siglo XVII. También para nosotros se trata aquí de

uno de los problemas más esenciales de toda nuestra comprensión del orden categorial del mundo real.

El espacio, la sustancia material y la estructura matemática, no pasan de los estratos inferiores hasta el de lo psíquico. Lo psíquico no puede componerse de formaciones de lo inorgánico, ni tampoco de lo orgánico. Esto significa que los actos del ser psíquico, pensamientos, sentimientos, voliciones, deseos y anhelos, no constan de átomos ni moléculas, sino de algo del todo distinto. Igualmente se diferencian también las representaciones que se forman en nosotros a los fines del conocimiento de los objetos, radicalmente de estos objetos, estando, dicho figuradamente, "hechas de una materia del todo distinta". Muchas categorías de lo material físico y de lo orgánico no retornan, pues, en lo psíquico. Las leyes naturales que reinan en los dos estratos inferiores dejan en su mayor parte de actuar en el reino de lo psíquico. Patentemente, no se trata, pues, aquí de una relación de sobreconformación, como la que pudimos hacer constar entre el estrato inorgánico y el orgánico. Más bien existe algo así como una sobreconstrucción. Lo psíquico está, sin duda, vinculado al estrato físico, no pudiendo existir sin éste, pero es, sin embargo, radicalmente diverso de éste; la *cogitatio*, como lo expresó Descartes, es, justo, una sustancia distinta de la *extensio*. Vamos a llamar la relación entre estos dos estratos una "relación de sobreconstrucción" (en oposición a la relación de sobreconformación). El límite de los estratos tiene que dibujarse, si se quiere representarlo esquemáticamente (p. 121), como una raya doble, a fin de dar expresión al límite mucho más tajante y radical (comparado con el medianero entre lo inorgánico y lo orgánico). Tenemos que admitir, al menos provisionalmente, este gran abismo, aunque quizá tampoco esté excluido el haber también aquí pasos, tal como ya se ha estrechado el espacio intermedio entre lo inorgánico y lo orgánico, entre las más altas moléculas inorgánicas y lo viviente, con el descubrimiento de los virus.

Pero si ninguna de las categorías de lo orgánico asciende hasta penetrar en lo psíquico —se puede preguntar ahora— ¿empieza aquí efectivamente un solo y gigantesco *novum*? Lo que se pone de manifiesto es haber perfectamente toda

una serie de categorías de lo inorgánico y lo orgánico que pasan a lo psíquico, por ejemplo, la causalidad, la acción recíproca y también las categorías de proceso y de estado; pues también la vida psíquica consiste en una serie de estados y trascurre en un proceso que está ligado al tiempo — lo que a la vez indica que también vuelve a encontrarse en lo psíquico la categoría de tiempo. Así rompe toda una serie de categorías la relación de sobreconstrucción y hace de ésta una relación de sobreconformación — pero sólo en pequeño, pues la relación de sobreconformación requiere el traspaso de todas las categorías. Y éste no es justo aquí el caso. Los procesos psíquicos no se componen de fisiológicos, aunque exista entre unos y otros una cierta conexión enigmática. La relación de sobreconstrucción se diferencia de la relación de sobreconformación porque en ella sólo una parte de las categorías del estrato inferior se traspasa hasta el superior.

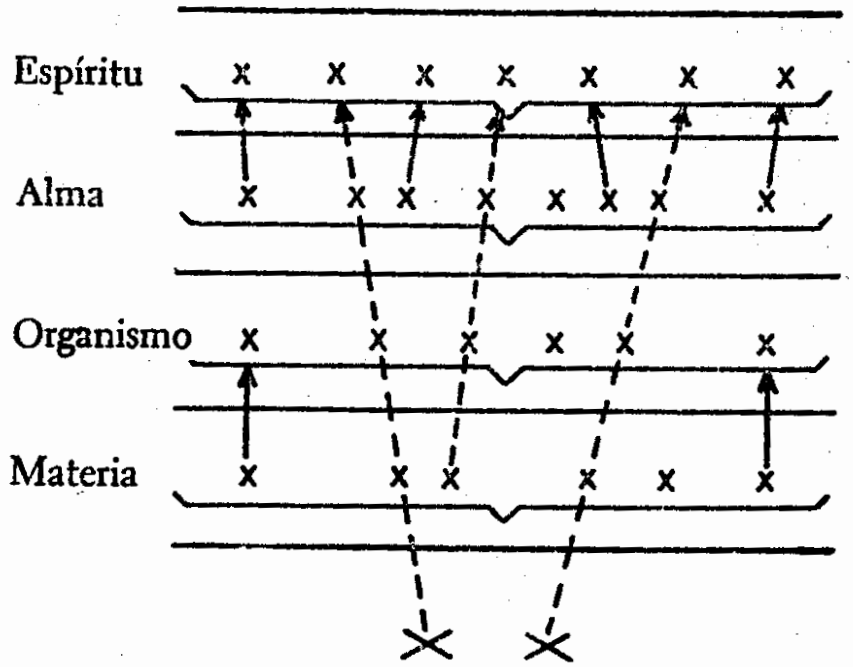
Como será ya visible por lo expuesto aquí, no es, patentemente, exacto el antiguo dicho escolástico: "*Simplex sigillum veri.*" Pero las más de las teorías metafísicas han intentado, justamente, derivar el mundo de un principio. En ello estuvo su error. Pasaron por alto que los principios mismos son complejos y están en sí estratificados, y que el mundo tiene por ello necesariamente su estructura estratificada.

En los tres inferiores de los cuatro estratos de que consta la fábrica del mundo real, hemos ya entrado. Entre lo orgánico y lo psíquico habíamos reconocido una relación del todo especial, divergente de la relación existente entre lo inorgánico y lo orgánico. La misma relación, es decir, la misma enérgica separación, encontramos todavía una vez entre el estrato psíquico y el espiritual. La diferencia de principio entre el estrato psíquico y los dos inferiores consiste en la inespacialidad, la interioridad de los contenidos psíquicos. Lo espiritual se destaca a su vez de lo psíquico principalmente por su supraindividualidad. Toda esfera psíquica es individual. El hombre no puede trocar su conciencia ni los contenidos psíquicos de ella por la conciencia y el contenido de la conciencia del prójimo. Si en la región psíquica impera el principio de la individualidad, éste no es válido en la región del espíritu. El espíritu es, en un amplio sentido, común. Comunes

son el espíritu de una época, de una nación; comunes son las leyes morales vigentes en una época, y común es también la religión por todos recibida y creída; pues no se inventa su religión el individuo humano, sino que cada cual recibe, antes bien, algo del ser espiritual que le rodea. Sólo por la trasmisión de generación en generación es posible la persistencia del espíritu. No hay una herencia del espíritu; únicamente puede heredarse la disposición para él. Si un niño trae consigo la disposición para hablar, lo cierto es que aprende el lenguaje gracias a su circundancia, recibiendo lo que se le trasmite gracias a que crece dentro de la esfera común del lenguaje. Mediante el trasmitir y el recibir se propaga el lenguaje, en trance de constante evolución de un siglo a otro. Así se trasmite también la ciencia de una generación a otra, y así crece y se conserva todo lo que cae dentro del dominio del ser espiritual.

El modo de la persistencia es, pues, para el espíritu enteramente distinto que para lo material, para lo viviente e incluso que para lo psíquico. Los elementos del ser espiritual no necesita encontrarlos el individuo mismo, sino sólo aceptarlos; pero tiene que apropiárselos en un tedioso y trabajoso proceso; de otra suerte no es posible la persistencia del espíritu. — La esfera toda de lo espiritual no puede ser abarcada por una sola cabeza; tampoco en los comienzos de la ciencia fue ello posible. A pesar de todo, forma el espíritu una unidad, un gran orden, que hace posible reconocerle también en otros lugares, cuando se ha penetrado en él en un lugar. — Una importante categoría nueva de este supremo estrato es, como resulta de las consideraciones que se acaba de hacer, la conservación por medio del trasmitir y recibir. En el lenguaje se lleva a cabo la trasferencia por medio de un mero crecer dentro de él, en la ciencia por medio de un continuo aprender. La moral es acogida por la generación joven pasando ella misma a través de situaciones que piden una decisión y tomando parte en las valoraciones de los más viejos. En cada estadio de su vida es el hombre susceptible de nuevos valores. Y también el arte, por último, se trasporta por un camino análogo de una generación a otra. — La peculiaridad de la esfera espiritual resulta fácilmente concebible cuando se le entiende

con Hegel como "espíritu objetivo". Tan sólo no se debe repetir el error de Hegel, considerando el espíritu como sustancial y los individuos como sus meros accidentes. Pero la objetividad, la generalidad, es una indispensable categoría más del espíritu. Es la condición única bajo la cual puede tener lugar el conocimiento en general. Las categorías del *ethos*, los más de los actos trascendentes —el amar y odiar, respetar y despreciar— son actos espirituales y en cuanto tales únicamente posibles en una esfera coherente del ser espiritual. También el obrar, la imputación de culpa y mérito y el verdadero libre albedrío caen dentro del dominio del ser espiritual y son más pruebas documentales de sus categorías.



CATEGORÍAS FUNDAMENTALES

Consideremos ahora una vez más los cuatro estratos todos en su relación mutua. En cada grado tropezamos con nuevas categorías que aún no había en el estrato inferior. Otras categorías pasan a través de algunos estratos o de todos, por ejemplo, la causalidad, la acción recíproca y el tiempo. La interrupción de numerosas categorías es particularmente llamativa en la línea divisoria psicofísica; allí cesan la estructura matemática y la espacialidad.

La fábrica del mundo real está determinada por las categorías. A cada estrato de lo real corresponde un estrato de categorías. Pero hay todavía por encima categorías que no se agotan en los cuatro estratos de lo real, sino que van más allá de ellos. Son categorías fundamentales que hay que pensar situadas por debajo del estrato real de lo material (dibujo). Las categorías fundamentales forman la base de la fábrica de los cuatro estratos todos y son en cierta manera principios de las categorías de los dominios más especiales. Cuentan entre ellas las categorías de la modalidad y un grupo de categorías elementales que se componen de pares de contrarios, tal como la forma y la materia —la materia es siempre aquello que puede sobreconformarse, y toda forma es a la vez materia para la forma superior inmediata—, como el elemento y el complexo, la unidad y la multiplicidad, lo continuo y lo discreto y la cualidad y la cantidad.

El tercero y más importante grupo de las categorías fundamentales está formado por todo un sistema de leyes categoriales que determinan la estructura del reino de las categorías y que, por tanto, son también las leyes conforme a las cuales se construye la fábrica del mundo real. No queremos decir que con estas leyes categoriales tan importantes lo hayamos aprehendido ya todo, pero sí creemos mostrar con ellas lo que en el fondo es típico de la fábrica del mundo real. No incurriremos en el error de las viejas construcciones metafísicas, representándonos el mundo demasiado simple; no intentaremos, como el idealismo —la metafísica desde arriba— o el materialismo —la metafísica desde abajo— explicar el mundo por un principio. Vemos claro que la unidad del mundo, que sólo es posible como unidad de una complexión, tiene que acecharse y sorprenderse y no debe construirse.

En la serie de las leyes categoriales pueden ponerse por lo pronto de manifiesto cuatro leyes categoriales de la estratificación.

1. La ley del retorno. Hay en cada estrato inferior categorías que retornan en el superior. Algunas categorías retornan en todos los estratos. Pero de ninguna suerte atraviesan todas las categorías de los estratos inferiores hasta los superiores. La ley del retorno únicamente se convierte en una verdadera

ley añadiendo que el retorno sólo es posible de abajo a arriba, es decir, que sólo categorías del estrato inferior pueden retornar en el superior, pero no a la inversa. No hay una sola categoría que haga travesía de arriba a abajo. Sin duda puede muy bien ser que el alma logre poder sobre lo material, que someta al cuerpo a la norma de su ser superior, como lo expresaron los antiguos con la virtud de la σωφροσύνη (sophrosyne); pero esto no significa una ingerencia de las categorías de lo psíquico en las de lo orgánico e inorgánico. No se alteran las categorías de los dos estratos inferiores. Justamente contra esta ley de la irreversibilidad del retorno se ha pecado con frecuencia. Así, por ejemplo, intentó Schelling hacer del espíritu con sus categorías la base de lo orgánico e incluso de lo inorgánico. Un "espíritu gigante", un espíritu cósmico inconsciente se conoce y se piensa, como expone Schelling en su teoría, en múltiples formas naturales y viene por último en el hombre a tener conciencia de sí. Con el desarrollo de esta idea se creó una imagen del mundo que, sin duda, es admirablemente hermosa, pero que no responde ni poco ni mucho a lo existente efectivamente. Mas en la filosofía se trata, justo, de esbozar una imagen efectiva del mundo que nos dé la posibilidad de orientarnos en él. — El más frecuente de los errores que se han cometido al hacer descender categorías de estratos superiores a estratos inferiores, consiste en el trasporte de las categorías de la actividad final al ser material — prescindiendo enteramente de la introducción de las categorías de la actividad final en lo orgánico. Con este error acabó por primera vez Kant en la *Crítica del juicio*. — Una vieja expresión para el hacer descender categorías de estratos superiores, peculiares del hombre, a estratos inferiores, es "antropomorfismo".

2. *La ley de la variación*. Las categorías que retornan y traspasan estratos retornan variadas. Ya no son en el estrato superior las mismas que en el inferior. Así es, por ejemplo, la causalidad en el estrato psíquico del todo distinta que en el reino de lo material físico, y, sin embargo, sigue tratándose de causalidad.

3. *La ley de lo "novum"*. En cada estrato empiezan nuevas categorías. Únicamente gracias a esto se destacan los estratos

unos de otros, únicamente gracias a esto encuentra su expresión la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico, entre lo orgánico y lo psíquico, etc. Pero esta ley de ninguna suerte quiere decir que todo lo que tiene validez en un estrato superior sea una nueva ley. Esto pecaría contra la ley del retorno, que sin duda alguna es válida también aquí.

4. *La ley de la distancia de los estratos.* Existe una cierta distancia entre los estratos. No podemos construir sin más una transición continua de un estrato al otro. Pueden esperarse ciertas transiciones, por ejemplo, en el límite entre lo material y lo orgánico. Entre lo orgánico y lo psíquico, a su vez, parece un límite muy inverosímil. Frente a las relaciones de sobreconformación, que indican más bien una conexión, ostentan las relaciones de sobreconstrucción una clara distancia de los estratos.

Estas cuatro leyes solas aún no bastan. Se trata de señalar aún otras relaciones y dependencias entre los estratos. En demostrar tal dependencia se esforzó siempre la antigua metafísica. No le importaba al materialismo que se pudiesen explicar también los estratos superiores a la manera de lo material, sino que el estrato ínfimo representara no sólo lo sustentante, sino también lo determinante de todo. Por el otro lado quería el idealismo probar una dependencia de los estratos inferiores respecto de los superiores. Ninguna de ambas concepciones responde a lo efectivamente existente. Por una justa formulación de las dependencias efectivamente existentes se esfuerzan las cuatro leyes siguientes.

5. *La ley de la fuerza.* Las categorías inferiores son los supuestos de las superiores. Éstas únicamente pueden edificarse sobre aquéllas. Las categorías del estrato inferior son las más fuertes; no hay potencia del estrato superior capaz de anularlas. El ser espiritual es, sin duda, capaz de tratar diestramente con los procesos naturales y hacer de ellos medios para lograr sus fines — pero sólo sobre la base del supuesto de comprender las leyes de la naturaleza. De reformar las leyes no es capaz. Así, tampoco puede el organismo, al traer a sí con la recepción de alimento constantemente energía del mundo circundante, alterar esta energía, sino sólo, adaptán-

dose a ella, beneficiarla para sí. Esta ley del "ser más fuertes" las categorías inferiores frente a las superiores es, podría creerse, la ley categorial verdaderamente fundamental en que descanza el orden del mundo. En el sentido de esta ley hay de hecho una dependencia que atraviesa desde el estrato ínfimo hasta el sumo — pero no a la inversa.

6. *La ley de la autonomía del estrato inferior frente al superior.* Todo estrato inferior es autónomo frente al inmediato superior. No es como enseñaron siempre los viejos sistemas metafísicos: que los estratos inferiores sólo estarían orientados hacia el sumo, sólo existirían por mor de él — como si el resto del mundo no tuviera sentido si no estuviese ahí el hombre. Antes bien, ha habido los estratos inferiores mucho antes que los del espíritu. Antes de que se alumbrase el espíritu, al que sólo podemos seguir a lo largo de unos pocos milenios, había existido en espacios de tiempo mucho mayores, imponentes, el ser psíquico sin el espíritu. Lo psíquico no ha menester del espíritu. Y asimismo pueden lo material y lo orgánico existir por sí sin los estratos superiores.

7. *La ley de la materia.* La ley del ser más fuertes las categorías inferiores frente a las superiores había dicho que el estrato superior nunca puede descansar sino sobre uno inferior o que está condicionado por éste. La ley de la materia dice ahora que esta dependencia del estrato superior respecto del inferior sólo va hasta donde este último limita con su índole peculiar el espacio disponible por el estrato superior en las posibilidades de la sobreconformación. El estrato inferior es así, en el mejor de los casos, una materia que es sobreconformada por el estrato superior. No puede, por ejemplo, el organismo existir flotando libremente, sino sólo en una naturaleza inorgánica que le ofrece las condiciones de su existencia. Pero este condicionamiento sólo significa que al organismo le suministra el ser material los elementos de su fábrica, desde los mínimos complexos, los átomos y moléculas, hasta lo que brota de los grandes órdenes del cosmos: la luz, el aire y el agua. Por encima de esto se determina lo orgánico mediante leyes propias. Y esta relación que existe entre lo material y lo orgánico no vuelve a encontrarse entre los otros

estratos. En las relaciones de los otros estratos unos con otros es la dependencia de los superiores respecto de los inferiores todavía menor. En la transición de lo orgánico a lo psíquico ya no forma aquello la materia de esto. La ley de la materia tiene, pues, que tomarse de tal suerte que, en el mejor de los casos, en las relaciones de sobreconformación da el estrato inferior los sillares al superior, pero en las relaciones de sobreconstrucción el estrato inferior sólo soporta al superior.

8. *La ley de la libertad.* Es, como la ley de la fuerza, de especial importancia. En medio de todo el atravesar las categorías de abajo a arriba, y de toda la imposibilidad de abolir su vigencia en los estratos inferiores, es lo peculiar de los nuevos estratos, lo *novum* siempre autónomo, y en este sentido libre, a saber, libre de las determinaciones del estrato inferior. Por lo tanto, son, por ejemplo, la forma y el proceso en lo orgánico, como se ve muy claro en el proceso morfogenético, autónomos frente a la forma y el proceso en lo inorgánico, si bien los primeros ingieren en sí los últimos y los utilizan para sí. Existe en el estrato superior libertad para la iniciación de condiciones del todo nuevas. Esto aún no está dicho con la ley de lo *novum*. Ésta se limita a restringir la ley del retorno. Pero la ley de la libertad limita la dependencia a que se referían las leyes 5-7. La dependencia existe en tanto que los estratos superiores descansan sobre los inferiores o son soportados por éstos; la dependencia la hay sólo de abajo a arriba. La ley de la libertad da expresión al hecho de que todo estrato inferior se determina, sin duda, íntegramente a sí mismo con sus determinaciones, pero no determina con ellas el estrato superior. Así, hay desde el límite de los estratos hacia arriba espacio disponible para leyes superiores y, por consiguiente, también para formas superiores que pueden formarse edificándose sobre el estrato inferior.

El hombre, la sociedad y el proceso de la historia son formaciones que atraviesan los cuatro estratos todos. Son, al menos en la índole del principio íntimo de su fábrica, reproducciones del mundo entero. Lo que es válido del mundo como un todo —a saber, que no puede explicarse por la unidad de un principio único, sino que descansa en un complicado en-

tretejimiento de categorías— es válido también del hombre, de la sociedad y del proceso de la historia, en tanto, por ejemplo, que la determinación causal se combina con la determinación final, que nunca parte sino del hombre, de todo plan político, de toda invención técnica, etc. Nuestra elucidación de la fábrica del mundo concierne, pues, también al hombre.

Contemplamos en estas consideraciones el mundo como un todo, y tocamos con ello un viejo problema de la metafísica, del que había mostrado Kant que no es posible una solución. Tampoco nosotros podemos resolverlo hasta el fin, pero, sin embargo, lo hemos hecho trasparente señalando las leyes categoriales en las que mostramos la estructura del mundo.

Al señalar las leyes categoriales, hay que renunciar a muchas cosas en una introducción a la filosofía, que debe tocar los más dominios posibles. Se apuntará tan sólo lo que pasa con las leyes de la coherencia. Estas leyes dan expresión a la conexión existente entre las categorías de un estrato. Es fácil ver que tiene que existir una conexión entre las categorías que determinan uno y el mismo estrato. En el reino de lo material físico es, por ejemplo, imposible desgarrar entre sí el proceso y el estado, pues que el proceso consiste en una serie de estados. También están conexas la sustancia y la causalidad y el espacio y el tiempo. Es muy arbitrario cómo separa o junta el hombre las categorías. En la categoría de sustancia están, por ejemplo, combinadas la nota del sustrato y la de la persistencia. — Las categorías de un estrato están en tal conexión, que no se puede emplear una sin agregar otras. Esta conexión de las categorías la descubrió ya Platón. Éste mostró en sus últimos tiempos que no pueden existir para sí ideas sueltas. Lo que él llama ideas es lo mismo que son para nosotros, y ya para Kant, las categorías, y lo que mientan Descartes con las *ideæ innatæ* y Leibniz con los *simplices*. — La conexión de las categorías puede mostrarse también en los otros estratos. La categoría de la asimilación no puede concebirse desligada de la categoría del equilibrio del proceso, ni tampoco sin su contrario, la desasimilación. En lo psíquico no es, por ejemplo, el acto separable de su contenido. — Las leyes de coherencia significan una conexión de las ca-

tegorías dentro de los distintos estratos, la ley del retorno y las leyes de dependencia hablaban, al contrario, de una unión o relación de las categorías por encima de los límites de los estratos. Representada esquemáticamente (p. 127), se muestra esta doble conexión mediante dos clases de líneas: aquellas que corren paralelas a los límites de los estratos y aquellas que los cortan.

Pudiera preguntarse ahora cuál sea el fruto de toda esta perspectiva categorial, qué pueda alcanzarse mostrando la constitución estratificada del mundo. La idea de la estratificación emergió ya en la Antigüedad. Así, encontramos ya en Plotino una fábrica gradual del mundo (p. 13). Pero el sistema de Plotino se diferencia esencialmente de nuestros conocimientos, y en particular porque en su sistema de emanación está todo determinado desde arriba — hasta el espíritu. Después, en efecto, que los grados del mundo brotaron de lo Uno, tienen la tendencia a remontar a lo Uno. Así tiene el sistema de Plotino el aspecto de un sistema teleológico. Todo lo emanado tiene dentro de sí el fin de volver a ser uno con la Divinidad. Y aquí se ve el valor de nuestros recién logrados conocimientos; pues justo tal como lo enseña el sistema de Plotino, no se debe representarse un reino de estratos. Con la etiqueta "el mundo como un reino de estratos" aún no se ha dicho nada. Lo que importa es cómo se entienda la estratificación. En favor de una metafísica del espíritu o una metafísica de la materia no hay ninguna prueba, pero sí en favor de la red de las leyes categoriales. El sentido de la resolución de la estructura del mundo en una serie de leyes categoriales está en que con ellas puede mostrarse cuál es el aspecto efectivo de la unidad del mundo. Construir una unidad es muy fácil; mostrar una unidad partiendo efectivamente de los fenómenos, muy difícil. Con frecuencia se ha concebido el mundo demasiado simple. El mundo es, sin duda, una unidad, es cerrado, pero no por obra de un principio, no por obra de una única fuerza determinante que lo produzca todo desde un punto de arriba o de abajo. Pero sí que el mundo es la unidad de un sistema, es un complexo. Hasta donde abarcamos hoy las cosas con la vista, tenemos que cotejar las dis-

tintas cosas, hasta donde podamos, con un cierto respeto, y no pasar en seguida de largo junto a ellas, ni simplificarlas artificialmente, empujados por el afán de acción de una razón simplificadora. Se obtiene una imagen falsa cuando se intenta derivar de un principio las complejas formaciones de este mundo. Así, en la lucha del vitalismo y el mecanicismo, sobre si lo orgánico debe concebirse determinado por un principio de actividad final a la manera del espíritu humano, o no más bien podrían explicarse por la materia también los procesos específicamente orgánicos, incurrieron ambas teorías en error. Ambas cometieron el yerro del pensar constructivo, haciéndose culpables de una trasgresión de límite. Cierto que es fácil la tentación, cuando se ha encontrado en un dominio un principio luminoso, de aplicarlo también a otras esferas. Demócrito, por ejemplo, sucumbió a esta tentación. Descubrió el átomo, del que, si se quiere penetrar a fondo en el reino de lo material físico, no se puede realmente prescindir, en absoluto. Pero tanto como pudo explicar bien y justamente lo inorgánico por caminos atomísticos, otro tanto incurrió radicalmente en error cuando intentó aplicar el mismo principio de explicación a lo orgánico, lo psíquico e incluso al espíritu. La alegría del descubridor induce fácilmente al investigador a trasportar su descubrimiento, exacto y muy fecundo en el correspondiente dominio, a otros dominios donde sólo puede provocar errores. Como enseña ya el conocido ejemplo de Colón, raras veces sabe un descubridor exactamente lo que ha encontrado.

En vista de las numerosas trasgresiones de límite que conducen a graves errores, se suscita la exigencia de una crítica de las categorías que vaya más allá de la crítica del conocimiento, y tendría que consistir en restringir correctamente la región de validez de cada categoría. No basta que se diga que las categorías de nuestro entendimiento sólo son válidas para la región de la posible experiencia, pero no para las cosas en sí. También dentro de la región de la posible experiencia pide cada categoría una especial restricción, y dentro de su especial dominio la prueba de validez objetiva. Ahora está maduro el tiempo de escribir de nuevo en este sentido la

Crítica de la razón pura. Cierto que esta tarea no puede resolverla un individuo y remite al futuro.

Desde la perspectiva lograda con la exhibición de los estratos del mundo y de sus leyes, cae una clara luz sobre varios problemas difíciles de resolver. Uno de estos problemas es el de la libertad, que ya hemos tocado con frecuencia. No se trata aquí de la libertad de acción que se extiende a lo que puede hacer el ciudadano en vista de las leyes del Estado en que vive. No se mienta aquí la libertad de obrar, sino la del resolverse — sobre la base del supuesto de que aquello a lo que alguien se resuelve reside en la región de la posibilidad y de la licitud. Kant había mostrado ya que la solución del problema de la libertad es imposible de alcanzar con el abolir el nexo causal o con el reservar un hueco en él, sino sólo con un *plus* de determinación. Mas cómo sea posible la libertad dentro de un mundo determinado causalmente de un cabo a otro, se aclara inmediatamente para quien abarca con la mirada las leyes de estratificación y dependencia de la fábrica del mundo real. De ellas resulta que ya en cada distancia entre estratos se manifiesta la libertad. Lo orgánico es capaz de algo que aún no puede hacer lo inorgánico. La materia tiene que moverse hacia el lugar hacia donde se la impele, mientras que el animal está en situación de moverse por sí mismo. Luego, hay una cierta libertad del ser psíquico frente al orgánico. Y existe, por último, una distancia entre los estratos de lo psíquico y lo espiritual de un peso del todo distinto. En ella descansa muy especialmente la libertad de decidirse en pro o en contra de algo, de no estar simplemente inserto en el tejido de los impulsos y las pasiones, sino de ser, pasando por encima de ellos, de fino oído para los requerimientos del reino de los valores. Sobre esta base entra el problema de la libertad en un estadio del todo nuevo. No es menester de ningún indeterminismo para justificar la libertad, sino que ésta revela ser posible como dependencia o autonomía en medio de la universal sujeción a leyes y determinación.

Entre los problemas que podrían tratarse con mucho éxito sobre la base de la estratificación del mundo real expuesta aquí, entra también el problema de la historia. No se trata

de una cuestión metodológica, no se trata de cómo haya de proceder el investigador de la historia, sino de los sucesos efectivos que designa la palabra "historia". También el problema de la historia tiene que fundamentarse ontológicamente. La cuestión debe decir: ¿Cuál es la fábrica de estos notables sucesos que no podemos coordinar a ningún estrato aislado? — Las viejas teorías han interpretado siempre el proceso de la historia como si corriese hacia una meta final, hacia alguna perfección. Creían con ello poder justificar en alguna medida el mal que sucede en el mundo. Mientras la interpretación de la historia está ligada con una firme fe religiosa, no puede admirar una teoría semejante. Pero la efectiva investigación histórica, como enseña ya el ejemplo de Tucídides y Polibio, va más allá de tales puntos de vista. Hemos de observar ante todo una cosa: el proceso de la historia es de varios estratos; es un proceso orgánico, psíquico y ante todo eminentemente espiritual. Pues en cada generación tiene el individuo que desarrollarse hasta ponerse al nivel espiritual que es característico del curso de los sucesos, y en cada momento histórico resulta necesaria la previsión, la planificación del hombre. Únicamente un entretejimiento de muchas determinaciones constituye el proceso histórico, y por eso es el estudio de este problema tan sobremanera difícil. La unidad del proceso de la historia es tan compleja como el mundo y el hombre que vive en él. — Estas afirmaciones no significan de ninguna suerte la solución del problema, pero sí una base desde la cual quizá cabe acercarse más a ella.

Con el problema de la historia no está de ninguna suerte cerrada la serie de los problemas que habría que discutir aquí. Pero tenemos que renunciar a más consideraciones. Es, sin embargo, necesario decir en este lugar algo sobre el grupo primeramente nombrado de las categorías fundamentales, las categorías de la modalidad: posibilidad, efectividad y necesidad. Aristóteles fue quien aprontó los primeros conceptos modales en la oposición de *potentia* y *actus* (δύναμις y ἐνέργεια —dynamis y enérgeia). La potencia debe entenderse como una disposición o "destino a algo"; tiene en sí la tendencia a llegar a ser algo. La meta a la que tiende es la ἐνέργεια (enérgeia). Ya Platón había manifestado que las

cosas tienen la tendencia a llegar a ser como las ideas. Aristóteles se apropia este pensamiento cuando dice que detrás de cada potencia está oculta una fuerza efectiva que es a la vez principio formal. Todas las cosas resultan llevadas en el proceso de su devenir hasta la forma. — Tropezamos aquí con un expreso proceso teleológico, aunque no en el posterior sentido religioso de la meta final única a la que tienden todas las cosas, sino en tanto que cada cosa tiende a su propia meta, a su fin (τέλος—telos). No sólo en los seres vivos cree Aristóteles poder afirmar esta tendencia a un fin, sino también en el reino de lo inorgánico. Así, tienen, según Aristóteles, los cuerpos pesados dentro de sí la tendencia a ir hacia abajo, los ligeros, por ejemplo el fuego, a ir hacia arriba.

Mas ¿qué pasa de hecho con la relación entre la posibilidad y la efectividad? La posición desde la que ve su futuro el hombre que entra en la vida, a saber, que en ella y a partir de ella, en cada momento del curso del mundo están dadas infinitas posibilidades de las que nunca se vuelven efectivas sino pocas — esta concepción de la posibilidad es inaplicable en nuestra investigación. Conduciría a una vista metafísica muy notable: parecería como si en el mundo estuviesen las libres "posibilidades" al lado de las efectividades, de las cosas y seres vivos del mundo efectivo. — Más en serio hay que tomar ya el concepto de posibilidad que sale a la luz en la idea de los "mundos posibles". Según Leibniz tuvo Dios ante sus ojos, al comienzo de la creación del mundo, todos los mundos posibles y eligió de ellos el mejor. — Esta concepción de la posibilidad no es tan remota, pero hay en ella algo no acabadamente pensado. Ser realmente posible quiere decir entonces que tienen que estar cumplidas todas las condiciones de las que depende un determinado suceso A. Sólo con que falte una condición, es imposible A. Fijemos la vista en un ejemplo: en una pendiente está una roca redonda a la que sólo algún obstáculo retiene de rodar pendiente abajo. Muchas condiciones para que la piedra se precipite están, pues, ahí, como el plano inclinado, la forma redonda de la piedra, su gravedad, etc. Sólo falta el impulso. Pero únicamente cuando un impulso vence el obstáculo, es decir, cuando están cumplidas todas las condiciones, es posible que ruede la roca

pendiente abajo. — Pero si están cumplidas todas las condiciones de un determinado suceso A, ya no es posible nada más sino que tenga lugar también efectivamente A. Pero esto significa que A tiene que suceder necesariamente. Cuando las condiciones de la posibilidad están ahí en su totalidad, forman a la vez la necesidad. Esto no significa de ninguna suerte que la posibilidad sea lo mismo que la necesidad. Pero la posibilidad y la necesidad están encadenadas una a otra, y una efectiva posibilidad real sólo se produce junto con la necesidad.

Tal concepto de posibilidad aparece, cosa asombrosa, ya en los tiempos antiguos antes de Aristóteles, que en su metafísica tomó posición contra él. Fueron los megáricos quienes eran de la idea de que posible es exclusivamente lo efectivo. Aristóteles creyó poder refutar la tesis megárica, formulándola paradójicamente en un ejemplo: Cuando un arquitecto no está justamente edificando, tampoco puede ser arquitecto. Igualmente tiene el que ve u oye que ser ciego y sordo "varias veces al día", a saber, justo cuando no ve u oye nada. — En contra tiene que afirmarse aquí lo siguiente: Naturalmente que un arquitecto sigue siendo muy bien un arquitecto aun cuando no edifica. Pero con eso no se ha dicho aún que pueda edificar también efectivamente. Para "poder edificar" efectivamente se requieren, antes bien, otras condiciones reales, por ejemplo, un terreno, material de construcción, mano de obra, etc. El arquitecto sólo puede, pues, edificar, dicho en términos ontológico-reales cuando edifica efectivamente. Aristóteles no tiene, pues, razón contra los megáricos. A pesar de ello perduró su concepción de la posibilidad a lo largo de la historia entera de la filosofía, en parte hasta entrado el siglo XX, así como también puede seguirse su concepto de la investigación teleológica de la naturaleza hasta dentro del siglo XVII e incluso dentro del XIX.

Adviértase una vez más: todo lo que en este mundo real llega a ser posible, llega a ser también efectivo, porque con la posibilidad completa está ya dada también la efectividad. Esto suena paradójicamente, pero dice muy sencillamente lo que expresaba Leibniz en el siglo XVII con el "principio de razón suficiente" (*principium rationis sufficientis*), a saber,

que todo lo que sucede tiene su razón suficiente de por qué sucede así y no de otra manera. Tener su razón suficiente significa tener la totalidad de las condiciones y esto quiere decir ser necesario. La formulación más conocida del principio de razón suficiente es, sin duda, la wolffiana: *Nihil est sine ratione sufficiente cur potius sit quam non sit* (nada existe sin razón suficiente por obra de la cual existe más bien que no existe).

Si desde aquí se echa una mirada retrospectiva al problema de la libertad todavía una vez, se presenta como especialmente luminosa la idea de que la libertad no puede descansar en un indeterminismo, en un estar abiertas dos o más "posibilidades", sino sólo en una determinación superior.

Estamos aquí al borde mismo del paso al problema ético. Antes de volvernos del todo a él, vamos a echar todavía una mirada retrospectiva a la posición del hombre en el mundo, que se nos presenta a una luz del todo especial cuando la consideramos desde las leyes de la estratificación del mundo del hombre. Del todo distinta es, en efecto, la relación del hombre con lo inorgánico que con lo orgánico, y de nuevo diversa es su posición relativamente a lo psíquico y a lo espiritual. El poder del hombre es máximo allí donde se enfrenta al reino de lo material físico, por la sencilla razón de que esta esfera está dominada sólo por simples leyes generales como la de la causalidad y de la acción recíproca. Lo inorgánico no es ningún rival del hombre, no pudiendo oponer una voluntad propia a la suya. El hombre es capaz de dominar la naturaleza material física sólo con conocer sus leyes. Este dominar, por decirlo así, desde el estrato más alto, el espiritual, no significa precisamente una inversión de la ley categorial fundamental, la ley de la fuerza. Sólo adaptándose a sus leyes es posible el dominio sobre la naturaleza. Pero estas leyes puede utilizarlas, justo, el hombre. Le es indiferente al agua caer libre o impulsar turbinas.

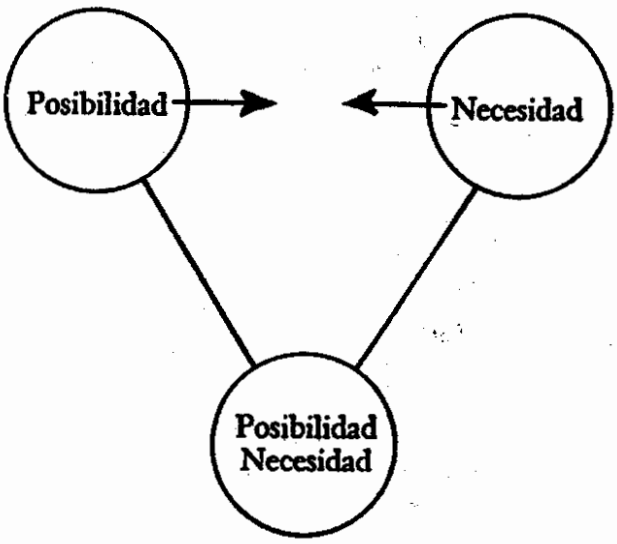
No tan fácil juego tiene el hombre ya con lo orgánico. No puede trasformar sencillamente los géneros y especies, sino simplemente modificarlos dentro de ciertos límites — también aquí sólo reconociendo las leyes. En ello descansa una gran parte de su vida económica. Mucho más impotente aún

es el hombre frente a su propia naturaleza orgánica, que puede modificar mucho menos, por ser el animal más altamente cultivado y por ende el menos variable. Sin embargo, puede el hombre desarrollar sus capacidades corporales. Cuando toma sobre sí el fatigoso trabajo de educarse, puede elevar la capacidad funcional de su cuerpo muy por encima de las disposiciones naturales.

De nuevo más difícil es para el hombre la dominación de lo psíquico. Para los antiguos significaba la alta virtud de la σωφροσύνη (sophrosyne) esta capacidad de dominarse psíquicamente a sí mismo, que tiene por consecuencia que no sean lo decisivo en la propia vida psíquica los impulsos, ni el placer o desplacer, ni los apetitos naturales, sino algo que se halla por encima, que pone límites y ordena. La necesidad de semejante autoeducación le resultará inmediatamente evidente a cualquiera.

Ante la más difícil de las tareas se halla el hombre cuando se las tiene que ver con el ser espiritual. En esta región se encuentra el hombre dentro de la comunidad humana, en la que tiene a sus iguales por rivales. No con una naturaleza sin planes, ni metas tropieza él aquí, sino con un adversario que puede obrar siguiendo sus propios fines, penetrar con la vista los designios del contrario y esforzarse en frustrarlos. En este dominio está en su terreno el *ethos* humano. La íntima actitud, la comprensión del otro, es lo que importa, de ninguna suerte el imponerse. La índole de las metas por mor de las cuales despliega el individuo su fuerza, su ambición, su energía, es lo que desempeña aquí el papel principal. Y justo en este dominio es donde se encuentra el hombre con lo más difícil. Qué difícil, cabe representárselo fácilmente, fijando la vista en lo que se pide de un hombre de Estado, que tiene que ser el individuo representativo de la conciencia de la comunidad que le falta a ésta. Ni un momento puede existir un Estado sin su voluntad rectora y directiva. Si quisiera ese hombre cumplir perfectamente su misión, tendría que hacer cosas sobrehumanas. El no poder hacerlas, el estar sujeto a los límites de lo humano, explica que el proceso histórico no trascurra siempre con tanto sentido, tan racionalmente como gustosos soñaríamos.

Habíamos puesto antes de relieve como una característica de la realidad el ser en ella lo posible a la vez necesario. Esquemáticamente representado, significa ello que coinciden la esfera de la posibilidad y de la necesidad.



Estas dos esferas no necesitan coincidir. Hay también otros dominios, por ejemplo, el reino de los valores, en que (como muestra el dibujo) son divergentes. Pero realidad sólo la tenemos cuando coinciden.

El dominio ético de los imperativos, del deber ser, es una región en que se separan la posibilidad y la necesidad. Es éste un dominio de realidad incompleta. Se ha intentado anteriormente entender el deber ser como algo "meramente posible". Pero contradice esto el hecho de que el deber ser es justamente una impulsión en dirección de algo, una compulsión, aunque se pueda obrar en contra de ella. Como hemos dicho en otro lugar, es la determinación por los valores una determinación rota; los valores necesitan, para hacerse efectivos, un sujeto real y personal. La separación de la posibilidad y la necesidad, en que descansa la realidad incompleta del dominio del deber ser, se presenta, vista de más cerca, como un quedar la posibilidad a la zaga de la necesidad. La posibilidad del deber ser es incompleta. Están ahí sólo algunas de sus condiciones, es decir, por ejemplo, que somos perfectamente capaces de hacer el bien, pero que para poder llevarlo a cabo efectivamente, tenemos todavía que

vencer nuestras pasiones, nuestras inclinaciones, nuestros impulsos, que se levantan en el camino de la acción buena. Y esto quiere decir que aún no está completamente producida la cadena de las condiciones que únicamente hace posible la efectuación del valor moral. Cuando un valor pide de nosotros su efectuación, reclama el enlace de la cadena de condiciones hasta el fin, es decir, reclama a la vez que se haga posible lo que aún no se ha hecho posible.

El dominio ético no es la única región de realidad incompleta; también la creación artística es un dominio semejante. Cuando decimos "el artista crea, es un creador, produce algo", no se entiende por ello que traduzca algo a la realidad. Cuando, por ejemplo, un escultor cautiva la movilidad de una forma en una estatua inmóvil, no realiza la movilidad. No puede hacer que la estatua viva. El artista crea un reino que no pretende en absoluto ser efectivo para fingírsenos como efectivo. El artista no necesita realizar lo que quiere representar, sino sólo hacerlo aparecer. Mientras que el deber ser tiene siempre la tendencia a la efectuación, consiste la creación artística justamente en una desefectuación. Deber ser y creación artística son dos dominios de realidad incompleta, es decir, la posibilidad está separada de la necesidad. Pero en oposición al deber ser no presenta la creación artística un sobresalir la necesidad sobre la posibilidad, sino antes bien un ir más allá ésta de aquélla. Así se vuelve comprensible la especial y amplia libertad del reino del arte.

4. *Ética*

Vamos a dejar de lado por lo pronto lo estético y entrar más en el reino del *ethos*. La cuestión fundamental de la ética dice: "¿qué debemos hacer?" A la misma cosa apunta otra pregunta: "¿qué es el bien?" En la historia, y no sólo en la filosofía, se ha discutido hasta el infinito acerca de lo que sea realmente el bien. De las numerosas teorías que se esfuerzan por responder esta pregunta, es una de las más antiguas el eudemonismo. Éste responde con una palabra mágica: "la felicidad". Pero con esto no hemos ido aún muy

lejos, pues en seguida se pregunta en qué consista esta felicidad. Si se ve en ella, digamos, el placer, es esta respuesta, si ha de ser un principio ético, de un carácter muy dudoso. Con la meta de la felicidad que se propone el eudemonismo, sólo se da expresión propiamente a una ley natural que domina la vida psíquica. Dondequiera se puede hablar de una conciencia, de un alma, así, pues, ya en el animal superior se encuentra la tendencia a la dicha. Pero esta tendencia tiene muy poco que ver con el imperativo moral de la ética. Todo se reduce aquí a aquello en que se ve la felicidad.

Los muchos sistemas que se han caracterizado a sí mismos como eudemonismo, se diferencian también mucho en sus ideas. Así, pensaban los estoicos no en una felicidad consistente en el goce del placer, sino en un estado de perfección al que tiene que elevarse el hombre por sus propias fuerzas. Una característica especial de este estado era el dominio de sí, es decir, el estar libre de los afectos y pasiones de la propia alma y la independencia, la autosuficiencia (αὐτάρκεια—autárkeia) frente a todas las circunstancias externas. Este ideal de ser libre y carente de necesidades frente al mundo exterior es, sin duda, elevado y ambicionable, pero, sin embargo, unilateral. — Epicuro entendía la felicidad a su vez de otra manera, como participación en todo lo que es bello, elevado y lleno de sentido, en todo lo que nos llena de contenido y realza la vida. Con su definición apresó ya los más altos valores morales. A la cabeza estaba para él la amistad (φιλία—philía), o sea, un alto ideal que no tiene nada que ver con la decadencia del epicureísmo posterior, que desembocó en una ética del goce. — Aristóteles tiene de nuevo otro concepto de la felicidad. La define como la energía del alma en tanto ésta se dirige a la virtud. La virtud es según esto una disposición de que usa el hombre para llegar a la cima moral. Y no es el niño en su inocencia el feliz, sino el hombre adulto, que se ha hecho señor de todos los conflictos a los que está sujeto el imperfecto. Así, se ve cómo detrás de lo que se llamaba en los antiguos tiempos eudemonía, pueden estar escondidas muchas cosas, hasta los más altos valores morales. Estos valores señalados aquí se han hecho visibles en el curso del tiempo. Hay no sólo la moral de la

felicidad, sino también otras morales, por ejemplo, la de la justicia. Si vuestra justicia no es mejor que la de los escribas, no entraréis en el reino de los cielos — dice Cristo. Hay además una moral de la veracidad, que puede llegar hasta el fanatismo, una moral de la pureza y una de la sabiduría. La pregunta "¿qué es el bien?" parece ser, en vista de la pluralidad de las morales existentes, muy difícil de responder. ¿Podríamos acaso descubrir el bien recogiendo todos estos diversos valores? — Platón se tomó, en efecto, el trabajo de recogerlo todo. Conoce toda una serie de ideales de virtud que se dirigen a los hombres: la valentía, el dominio de sí, la sabiduría y por encima de ellos todavía la justicia. Tampoco esta última virtud es todavía la más alta; encima de todo está entronizada la idea del Bien, con la que patentemente se mienta algo que es común a los otros valores. Pero en qué consista, además de esto, la idea del Bien, o qué contenido tenga, no puede decirse; el Bien no puede caracterizarse de más manera que indicando los valores de virtud que abarca bajo sí. Sólo queda, pues, decir que son buenas, por ejemplo, la justicia o la sabiduría.

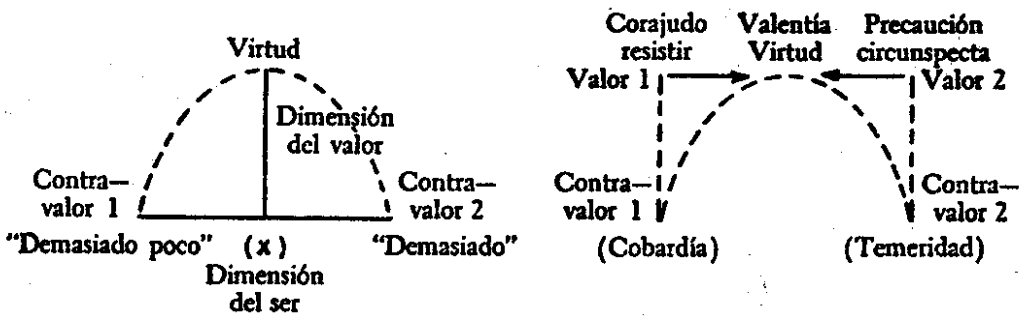
Frente a esta maravillosa, pero inapresable idea del Bien, pide Aristóteles un bien humano (ἀνθρώπινον ἀγαθόν—anthrópinon agathón) que responda a nuestros sentimientos y nos diga lo que debemos hacer. Y Aristóteles sabe que para encontrar este bien humano tenemos que hacer distintos análisis, mirando a los tipos especiales de situaciones en que se halla el hombre. Más arriba (pp. 108 y ss.) hemos hecho ya un análisis de la situación. Una característica de la situación puesta de manifiesto por nosotros, la libertad del hombre dentro de ella, la había ya percibido e indicado Aristóteles. Pero no pudo fundamentarlo. Lo llama el "estar en nosotros", es decir, el estar en mí el obrar de tal o cual manera. Con ello recae el peso entero del problema ético sobre la situación, y ello de tal modo que ni un solo valor puede responder a todas las situaciones.

Al hombre metido en mitad de la vida le empujan múltiples y profundas pasiones. Éstas pueden precipitarle en la perdición si se entrega a ellas sin trabas, sin moderación. Por eso exige Aristóteles la virtud de la medida. Con ésta se une

el concepto, peculiar a la Antigüedad, de la σωφροσύνη (sophrosyne), de la medida interna, que no se deja apartar de lo que debemos y tenemos que hacer. Este valor de la medida que responde a un tipo del todo determinado de situaciones, hace frente a nuestras pasiones e impulsos y nivela el placer y el desplacer. Está en el medio entre dos extremos, a saber, entre el desenfreno, en que nos entregamos ciegamente a nuestros impulsos, y la insensibilidad, el estado de un hombre que no tiene pasiones y por ende no necesita dominar nada — pero que de cierto no es el más valioso. En otras situaciones se trata a su vez de efectuar otros valores, por ejemplo, la valentía cuando se presenta algo amenazador o intimidante, o una cierta liberalidad cuando se trata del manejo del dinero. Si se piensa dividida la vida entera en tipos de situaciones, tiene que responder a cada tipo un determinado valor. Así se llega del análisis de la vida mirando a los tipos de situaciones, a los valores morales o las virtudes. (El término usual en la Antigüedad para decir virtud es ἀρετή [areté], que en rigor significaba primitivamente sólo "aptitud".)

Propiamente, cuando se desarrolla en detalle tal estado de cosas, responde a cada tipo de situación toda una escala de posibles modos de conducirse que está entre dos extremos, dos conductas malas (κακίαι—kakíai). El verdadero valor tiene que encontrarse patentemente en el medio entre los dos falsos valores, como, digamos, estaría la valentía en el medio entre la cobardía y la temeridad. Aristóteles señala un gran número de virtudes que siempre son un "medio" (μεσότης—mesotes) entre dos vicios, un demasiado y un demasiado poco (ὑπερβολή y ἔλλειψις—hyperbolé y élleipsis). La justicia, por ejemplo, se halla entre el hacer injusticia y el padecerla, la liberalidad en el manejo del dinero y la riqueza, entre la mezquindad y la prodigalidad. Se pasa de largo, no obstante, sin ver el sentido de este medio, de esta *aurea mediocritas*, cuando se le entiende como "mediocridad". La virtud no puede estar (ver la [x] del dibujo, enfrente) en la misma dimensión que los dos falsos valores. Pues ello significaría que no podría aumentarse una virtud, y que tan pronto como se abandonase la "mediocridad" se incurriría en un extremo moralmen-

te malo, un demasiado o un demasiado poco. Pero es evidente que hay diversos grados de una virtud, que puede probarse la valentía o la justicia en mayor o menor medida. Tiene, pues, una virtud que poder aumentar de suyo, sin perder por ello su carácter de valor y convertirse en lo contrario de una virtud. Antes bien, tiene la cualidad de valor específica de la virtud que seguir siendo la misma, que representar algo absoluto. Un pasaje del segundo libro de la *Ética Nicomaquea* afirma de hecho que sólo con arreglo a la definición ontológica de la esencia es la virtud un medio, "pero bajo el punto de vista de lo óptimo y del bien en general", o sea, bajo un punto de vista axiológico, es un extremo. Esto quiere decir, pues, que sólo en la dimensión del ser a la que pertenece toda acción por su determinada constitución ontológica, es la virtud un medio, mientras que en la dimensión axiológica en que cae la acción en tanto es éticamente valiosa, forma algo absoluto, un extremo por encima del cual no hay demasiado. En el esquema de la izquierda se presenta intuitivamente este estado de cosas. La horizontal representa la dimensión ontológica, la vertical la axiológica. Si se consideran ambas dimensiones, se lleva a cabo el tránsito desde un falso valor hasta el otro en la forma de una parábola. En el punto culminante de la parábola, solamente, está la virtud, por encima de cuyo carácter específico de valor no hay más allá.



Si se considera esta concepción aristotélica más exactamente, resulta todavía lo siguiente. Detrás de cada virtud aristotélica se ocultan en verdad siempre dos valores. La virtud no es *un* valor en oposición a dos falsos valores, sino más bien una síntesis de *dos* valores; pues a cada falso valor le hace

frente un valor (como pretende aclarar el dibujo de la derecha). Únicamente en la síntesis de los dos valores puede estar la virtud. Así, por ejemplo, hace frente al falso valor de la cobardía un momento positivo, a saber, el corajudo resistir, la intrepidez, y en oposición a la temeridad se encuentra la valiosa precaución circunspecta, la cautela. No la intrepidez sola, ni sólo la circunspecta precaución constituyen la valentía, sino únicamente ambas juntas. Esto quiere decir patentemente que del hombre se pide más que un aislado momento de valor. Únicamente cuando se produce una síntesis en la conducta efectiva del hombre, está ahí un valor moral. La σωφροσύνη (sophrosyne), para poner un segundo ejemplo, sólo puede alcanzarse cuando frente al desenfreno se dan pruebas de dominio de sí, y cuando además se dispone, en oposición a la insensibilidad, de una capacidad plenamente desarrollada de reacción emocional, de una vida afectiva bien lograda. Un buen ejemplo más de la síntesis a que tiende Aristóteles lo forma la corona de las virtudes aristotélicas, la μεγαλοψυχία (megalopsychía), la grandeza de alma. Aristóteles define el μεγαλοψυχός (megalopsychós) como aquel que se considera a sí mismo digno de grandes cosas, con tal que lo sea también efectivamente. Únicamente en la síntesis de un elevado ser moral y una elevada conciencia de sí que responda a tal ser, se encuentra esta virtud. Si en un hombre está representado sólo uno de los dos valores, es moralmente de menor valor — lo mismo el moralmente elevado pero sujeto a la humildad que lo rebaja o —dicho en términos modernos— al sentimiento de inferioridad, que tiene que debilitar necesariamente su capacidad de obrar, que el arrogante e hinchado cuyo ser moral no puede justificar lo alto de la propia estimación.

En los ejemplos que acaban de ponerse se reúnen dos valores en una virtud. Pero pueden ponerse también otros ejemplos, en los que dos valores positivos se hallan en abierta oposición mutua, tal que una unión parece sólo muy difícil o absolutamente imposible. Así, está en oposición a la elevada y justificada estimación propia encomiada por Aristóteles, al orgullo bien entendido, la humildad. En rigor se resuelve también aquí la relación al parecer antinómica cuando se la

mira más de cerca. El orgullo bien entendido, justificado, requiere justamente como complemento una humildad bien entendida, que ha de tener el hombre, sin duda no ante el hombre, pero sí ante un inasequible ideal de perfección moral.

Pero en otras oposiciones de valores positivos parece tratarse efectivamente de una antinomía; en todo caso debe aplazarse aún la cuestión de si en ellos se trata de antinomías genuinas o sólo aparentes. Intentemos una vez más apresar la relación entre la justicia y el amor al prójimo desde la atalaya de un sentimiento del valor altamente diferenciado. La justicia —que está ligada a normas y leyes— sólo es capaz en último término de alcanzar la vida externa del hombre. No puede entrar en todas las esferas de la vida humana; pues el juez "que hace acepción de personas" es injusto. Por eso representaban los antiguos a Temis, la diosa de la justicia, con los ojos cerrados y una balanza y una espada en las manos. El amor al prójimo llega, por el contrario, a las profundidades del alma. Nada es para él demasiado pequeño o demasiado insignificante. Este amor ve no sólo el acto, las manifestaciones externas, sino la situación en toda su plenitud y la intención del que obra. Por eso fue tan altamente estimado y puesto sobre la justicia por el cristianismo juvenil. La justicia tiene, pues, dentro de sí, y en oposición al amor al prójimo, un momento contrario al valor; puede carecer espantosamente de amor. Pero el amor al prójimo se halla patentemente sólo a la misma altura, pues cuando domina él solo, digamos en el sentido de un tomar partido, puede por su parte lesionar la justicia. Como ambos valores se refieren a las mismas cosas, tiene que entrar en conflicto uno con otro. Forman una antinomía de valores.

Igualmente en una relación antinómica mutua se hallan los valores de la plenitud de vida y de la pureza. Sin duda alguna es un alto valor el de la plenitud, que podemos ver en la aspiración a participar en valores ideales de toda índole y un pleno hacer valer éticamente la vida, en la amplitud del sentido del valor y la íntima actitud del estar abierto a todos los vientos. Algo semejante era lo que apreciaban los antiguos en la sabiduría (σοφία—sophía) que expresaba para ellos una forma especial de cercanía a la vida. El sen-

tido de la sabiduría resulta aún particularmente iluminado por el término latino. En la *sapientia* es el gusto ético fino, diferenciado y cultivado, un afirmativo entrar en contacto con todo lo que es valioso. — Pero si el que "vive en plenitud" lo recoge y valora positivamente todo —también lo contrario al valor—, tiene que pecar necesariamente contra el valor de la pureza, que reside en el instintivo rechazar todo lo contrario al valor. La pureza, que puede ser una alta potencia moral residente en el aislamiento y desvío de todo lo que es malo, tiene irremisiblemente que perderla quien pasa por los mil conflictos y dificultades de la vida — quien está cargado de culpas y, sin embargo, posee el alto valor de la plenitud.

Desde Nietzsche conocemos todavía una gran antítesis de valores: la que hay entre el amor al prójimo o próximo y el amor al lejano. El alto valor del amor al prójimo, que expresa una vinculación natural del humano tender a lo que está próximo, es todavía una virtud de límites demasiado estrechos. El amor al prójimo pasa por alto el porvenir. Si queremos tener en vista el bien de las generaciones futuras, si queremos sentirnos, los vivientes, responsables de los venideros, tenemos que superar también a su vez el amor al prójimo, que surgió un día de la superación del egoísmo, con el amor al más lejano. — Tenemos que reconocer el valor de esta virtud vista como nueva por Nietzsche. Pero como no podemos negar, con Nietzsche, el amor al prójimo, se nos presenta aquí una antinomía más.

Así tropezamos en lo ético con grandes dificultades. Es cosa que no se puede, en rigor, admirar, si se repara en que el problema de los valores únicamente empieza a desarrollarse con Nietzsche, y que únicamente desde el meritorio trabajo de Max Scheler a comienzos del siglo xx, se tiene una, aunque sólo limitada, visión del reino de los valores. Todavía sigue siendo válida para nosotros la sentencia de Nietzsche: No sabemos aún hoy lo que es el bien y el mal.

Como un problema candente de la ética nos es también conocido el del "relativismo del valor", que había emergido ya en los sofistas. Se entiende por ello el fenómeno de que la moral está sometida en el curso del tiempo a un cambio

constante, tal que hay una pluralidad de morales. Cada moral cree, además, ser la única justa y en saber lo que es el bien. Las más de las veces empieza la serie de las morales con una moral de la valentía, que impera en el estadio juvenil y guerrero de los pueblos y que se explica por la necesidad de imponerse frente a los pueblos vecinos. Después de haber empezado la organización interna de la comunidad alcanzan otros valores el predominio, por ejemplo, la justicia. Siguen luego, quizá, el sacrificio de sí mismo, el amor al prójimo, etc. Especialmente llamativo es el cambio de la moral en el curso de las revoluciones, por ejemplo, de la Francesa, y en la época de la Ilustración en general.

El resultado ya de este fenómeno es que nuestra cuestión fundamental no sólo debe decir "¿qué es el bien?", sino asimismo "¿en qué reconocemos el bien?" Y ¿de dónde sacan los valores, así tenemos que seguir preguntando, el derecho de dirigirse a nosotros con sus imperativas exigencias de que sintamos y obremos de distinta manera que hasta aquí? ¿No se arrogan una autoridad que no les compete? Ellos mismos no tienen, en absoluto, el poder de efectuar sus exigencias. — No basta responder esta cuestión remitiendo a la tradición y a los convencionalismos. Cuando el hombre se vuelve crítico, tendría que desaparecer la fuerza de las exigencias de los valores que descansa en tales procesos de trasmisión. E incluso ayuda en el fondo poco dar a los valores un fundamento en la voluntad divina; si los mandamientos que estatuye la voluntad divina no iluminan al hombre, no les prestará éste obediencia, sino que, antes bien, se revelará contra ellos. — El resultado es éste: los principios del valor sólo pueden lograr poder sobre nosotros si nosotros mismos vemos su justificación, si le parecen a nuestro sentimiento del valor justificados precisamente tal cual se dirigen a nosotros exigiendo algo de nosotros. El sentimiento del valor es, pues, la instancia decisiva. El solo adoctrinamiento no basta en el dominio de la moral; el hombre sólo es aquí adoctrinable cuando su propio sentimiento del valor asiente a aquello en que se le adoctrina. El adoctrinamiento no puede imponerle nada a la conciencia, sino sólo sacar de ella lo que ya está

contenido en ella. Pero esto quiere decir que los principios del valor sólo pueden verse *a priori*.

Sólo que ocasión de esta visión apriorística es un proceso aposteriorístico, a saber, el tropezar el hombre en la vida con lo efectivo empapado de valores, con el ver puestos por obra los principios del valor. Con frecuencia se aprehende el valor justamente en su contrario, el falso valor. Así, puede abrírsele por ejemplo, a un escolar, cuando su condiscípulo es tratado injustamente por el maestro, el valor de la justicia. En este caso está dado el falso valor, pero se ve el valor.

No por todos ni en todo tiempo es ciertamente posible que se vea un valor. Más bien requieren muchos valores un alto grado de madurez del hombre para poder alumbrarse ante el sentimiento del valor. Así, digamos, el amor al prójimo. Es menester madurez psíquica para superar el egoísmo natural, que también tiene en sí su valor —aunque no uno muy alto—, y ser para otros hombres de tal suerte que se signifique para ellos no un poder hostil, sino un valor. También el ser de fiar (*cf.* Nietzsche: el hombre es el animal que puede prometer, p. 112) es un alto valor que no es innato al hombre, sino que únicamente puede adquirirlo éste en el curso del tiempo. Pero una vez que el hombre ha aprehendido un valor, una vez que sabe que la fidelidad, el ser de fiar, la justicia, etc., son valiosos, ya no puede olvidar estos valores. Y si obra contra ellos, se carga de culpa y su conciencia le acusa.

Hemos hablado hasta aquí de valores pura y simplemente. Mirando algo más a fondo el reino del valor, se ve que hay diversas clases de valores; de ninguna suerte conocemos sólo valores morales; no la sola ética tiene que ver con valores. Como un valor inferior puede considerarse, por ejemplo, el valor del placer, que ya se encuentra en los animales. Donde más se usa el concepto de valor es en la esfera económica. Los valores son allí ante todo los múltiples bienes que representan las cosas. Pero valores son, además, los bienes vitales, sociales y espirituales de toda índole. Entre estos bienes hay ya muy altos valores, por ejemplo, varios de los valores de organización que consisten en una determinada relación de los bienes a las personas. El estado de derecho, digamos, es uno

de estos altos bienes para todo el que goza de su poder protector. De los bienes en general es característico el ser buenos para alguien. Los valores de bienes tienen, sin duda, un ser en sí, pero en este ser en sí hay una doble referencia: primero, al sujeto para el que son buenos; por otro lado, a la cosa o en general al sustrato real al que, como portador del valor, es anejo el carácter de valor. — Fuera de los valores de bienes hay aún los valores estéticos. Sobre ellos, en particular sobre su localización en el reino de los valores, estamos todavía muy a oscuras.

Aquí nos interesan, ante todo, los valores morales. También ellos existen en sí. Cuando comprobamos en ellos una múltiple relatividad, no hay que entenderlo, digamos, en el sentido del "relativismo del valor" antes mencionado, sino simplemente como una referencia tal cual acabamos de hacer constar que existe de un modo semejante en los valores de bienes. Prescindiendo de que un valor moral puede ser también un valor de bienes para otros —por ejemplo, la lealtad del uno para el otro con quien se ejerce—, hay en los valores morales una doble referencia. Son, primero, relativos (en el sentido de estar referidos) a una persona como portadora de ellos. Sólo un ser que es libre, que puede querer, obrar, proponerse y efectuar fines, abrigar intenciones y sentir valores — sólo una persona, pues, puede dejar ver una conducta moral. Por otro lado, están los valores morales referidos a una persona como objeto; pues todo valor moral es el valor de una conducta; mas una conducta es siempre una manera de conducirse con alguien. En un doble respecto está, pues, el valor moral referido a la persona: como sujeto (activo) y como objeto (pasivo).

Los valores morales son, pues, siempre anejos a personas. Ya por ello se diferencian en principio de los valores de bienes, que están enlazados a las cosas y las relaciones entre ellas. Pero no puede evitarse el hacer entrar los valores de bienes en el círculo de las consideraciones que se extienden a los valores morales. Resulta, en efecto, que todos los valores morales están fundados en valores de bienes o valores de organización. Basta tener a la vista unos pocos ejemplos para verlo así. Lo criminal del robo está en que el ladrón despoja de bienes y

no simplemente de cosas. El valor de la honradez descansa, a la inversa, en el respeto a los bienes ajenos. La caballerosidad con que se porta el fuerte frente al débil, está fundada en la ventaja por respecto a ciertos bienes de valores que cede el primero al segundo. La veracidad, finalmente (que no hay que confundir con la verdad; ésta es simplemente concordancia del pensamiento o de nuestra conducta en general con el pensamiento o la convicción), está de igual modo fundada en el valor de lo dicho con verdad para la persona a la que se le dice.

Esforzándose por penetrar más en esta relación de fundamentación, queriendo encontrar sus leyes, se ha intentado buscar relaciones semejantes. Se podría quizá oponer la fábrica del mundo real, que hemos tratado ya extensamente, y en particular las leyes de la estratificación, a la fábrica del reino del valor. Se ve, sin embargo, que las leyes de la estratificación vigentes en el mundo real sólo en medida limitada y muy modificadas se encuentran cumplidas en el reino del valor. Tres puntos ante todo pueden señalarse que ponen de manifiesto una diferencia esencial de la relación de los valores morales con los valores de bienes frente a las relaciones entre un estrato inferior y otro superior del mundo real; estos puntos ponen en claro que los valores morales son autónomos frente a los valores de bienes sobre los que se fundan en una medida mucho mayor que un estrato real superior frente al inferior.

1. Los valores de bienes ya no retornan en los valores morales; los primeros son sólo el supuesto de los últimos, su condición externa. La condición no pasa a lo condicionado — ni siquiera en forma modificada o completada por un *novum*. El valor moral y el valor de bienes subsisten cada uno por sí y enfrente del otro. Si devuelvo a alguien algo perdido, esto resulta para el interesado un valor de bienes. El valor moral recae sobre mí, aun cuando entrego el correspondiente objeto — o justamente por ello.

2. La altura del valor moral de una acción es independiente del valor de bienes al que se refiere la acción. El valor moral sube con la magnitud de la empresa, con la hondura y honradez de la intención, pero no con la altura del valor

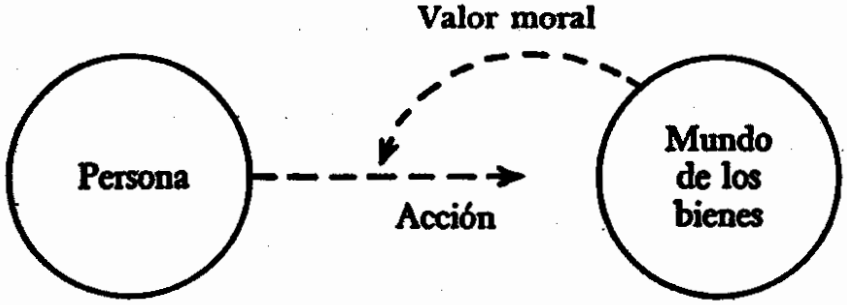
de bienes. Se puede gastar muchísimo trabajo en una pequeña obsequiosidad, pero también se puede hacer un gran regalo sin el menor esfuerzo. El valor moral de la primera acción es, sin duda alguna, mayor. El ejemplo clásico es aquí la historia bíblica del óbolo de la viuda.

3. La realización del valor moral es independiente de la realización del valor de organización. Si quiero probarle a alguien mi amor con obras, no desempeña ningún papel en la realización del valor moral el éxito efectivo o el que se produzca efectivamente el estado de cosas real en que puse la mira. Lo decisivo es aquí tan sólo la seriedad de mi propósito, la hondura de mi intención.

El último punto aducido aquí hace a la vez comprensible por qué sólo es posible la ética como ética de la intención y no como ética del éxito. Sólo si tuviésemos siempre en la mano todos los medios de realizar el estado de cosas que intentamos realizar, podríamos medir el valor moral de una acción por el éxito. Una expresión de la ética de la intención la encontramos ya en Aristóteles: la ἀρετή (areté) consiste en la ἕξις (hexis), en la actitud íntima frente al otro y la energía que aplico a la acción.

De la relación de fundamentación en que están los valores morales con los valores de bienes resulta una importante consecuencia más: Hay una especie de ética —a la que pertenece también la kantiana— según la cual el sentido de los valores morales consiste en que se vuelvan fines supremos de la acción humana. Pero esta ética del fin querría decir, más de cerca, que el que obra moralmente no piensa en otra persona, sino en sí mismo. Pues si los valores morales constituyen los fines supremos de su acción, sólo queda la referencia a sí mismo como aquel que obra por mor de estos valores. Pero el en verdad moralmente bueno no es precisamente el fariseo, que obra moralmente para poder brillar a la luz de este valor. Es, antes bien, aquel que obra moralmente sin duda partiendo de una actitud moral, pero no por mor de ésta misma. No se trata para él de su propio ser moral, sino del ser humano entero del otro. Este ser del otro —el corporal tanto como el espiritual— sólo puede fomentarlo si se esfuer-

za por lograr un estado de cosas valioso en alguna forma para él. Lo que quiere decir que quien obra moralmente tiende a un valor de bienes de organización. Éste es el fin supremo de



la acción. Sobre esta acción, cierto, cae entonces un valor moral (dibujo) como valor del acto y con ello también valor de la persona. El valor moral aparece entonces —así expresó Scheler certeramente esta situación— "a espaldas de la acción". — Resulta, pues, de la relación de fundamentación, que en toda acción hay que distinguir rigurosamente entre el valor objeto de la intención —el valor de bienes o de organización— y el valor de la intención — el valor moral. No es, pues, quien quiere ser moralmente bueno, sino quien quiere un objetivo bueno, quien es moralmente bueno. ¿Puede inferirse de esta afirmación, con Scheler, que toda intención dirigida a una conducta moralmente valiosa pugna contra el carácter moral de tal volición? Esta pregunta tiene que responderse negativamente. La inferencia scheleriana no es absolutamente válida. Toda educación, por ejemplo, fuera imposible si no pudieran ser objeto de intención dentro de ciertos límites los valores morales mismos, si el hombre no pudiera aspirar directamente a ser moralmente bueno. El *factum* del dominio de sí sería inexplicable si no pudiésemos perder el hábito de nuestros vicios y apropiarnos las virtudes, la diligencia, la lealtad al deber, el amor del orden, la conciencia de responsabilidad, etc. Cierto que el aspirar a los valores morales es un fenómeno límite. Sólo en algunos casos de las aspiraciones morales se aspira directamente a los valores morales. Pero si ello es posible a alguien sin sucumbir al peligro del narcisismo, del fariseísmo, es su conducta moral incluso estimable en forma particularmente alta.

Pero ¿no es el resultado de tal restricción de la tesis scheleriana del no deberse aspirar a los valores morales, podría objetarse, la anulación de la distinción entre el valor objeto de una intención y el valor de la intención? Esta objeción puede refutarse fácilmente. El educador que quiere educar a su educando para el sacrificio y la generosidad, no por ello es él mismo sacrificado y generoso en sus aspiraciones pedagógicas. Si los valores que se tiende a que realice el educando son la veracidad y la honradez, tampoco éstos se dan en el valor de la intención del educador. Este último es del todo distinto, quizá en el ejemplo el de la conciencia de la responsabilidad o el amor general o personal al prójimo. Y lo mismo es, si aspiro a realizar un arquetipo moral, distinto el valor de esta aspiración del valor del arquetipo mismo. En todos estos casos sigue, pues, en vigor la ley de la no identidad del valor a que se aspira y el valor de la aspiración. El esquema anterior conserva su validez. Tan sólo aparece en lugar del valor de bienes un valor moral, es decir, el valor objeto de la intención y el valor de la intención son ahora ambos valores morales, pero no el mismo.

Los valores morales pueden, pues, ser perfectamente objeto de aspiración. Pero en algunos de ellos encuentra la posibilidad de aspirar a ellos su límite. Hay, por ejemplo, valores individuales de la personalidad que son, sin duda, sensibles, pero que no pueden, en absoluto, apresarse con medidas generales ni por ende tampoco captarse estructuralmente, tal que se sustraen a las aspiraciones ajenas. Aparte de que querer ser copia de los valores de personalidad de una persona extraña trae consigo el peligro del falseamiento del propio ser. Lo que es para el uno un valor puede ser para el *ethos*, de índole del todo distinta, del otro, un falso valor. En general puede la conciencia de un valor de personalidad traer a la zaga el falseamiento de éste, como por su parte el afán de originalidad, excrescencia de un culto de la personalidad, significa la destrucción de algo primitivamente valioso.

Si aquí se ha señalado en los valores de la personalidad un límite a la posibilidad de aspirar a ciertos valores, no se ha dicho con ello que no puedan realizarse valores de la personalidad; pues entonces mal andaría el ser moralmente va-

liosa la persona. Los valores de la personalidad no pueden realizarse en cuanto las aspiraciones apuntan directamente a ellos. Pero si una persona tiende a realizar valores de organización por obra de motivos morales generales y personales, realiza continuamente valores de la personalidad. Y cuando hablábamos hace un momento de los peligros del *ser copia* de los valores de la personalidad en cuanto tales, esto no toca a la relación tan importante en las aspiraciones morales del *ser secuaz*. Seguir a un modelo es cosa perfectamente posible. Un conocido ejemplo es en el dominio religioso la *imitatio Christi*. Pero el secuaz sólo puede dirigirse a valores generales de la personalidad, al amor al prójimo, la justicia, la veracidad, etc., nunca a la personalidad misma.

Si, pues, tratándose de los valores de la personalidad es posible la realización, pero no el aspirar a ésta, también hay valores en cuya esencia entra el oponerse a la realización. De tal índole son ya varios valores de bienes, como la juventud, la ingenuidad, el candor, y dentro de ciertos límites también la belleza, la gentileza y la gracia natural. Está fundado en la esencia del proceso real que el hombre sólo pueda apartarse de estos valores, pero no moverse hacia ellos, y que sólo pueda perderlos cuando los tiene, pero no ganarlos cuando los ha perdido. Y hay también una serie de valores morales a que no puede aspirar y que no puede realizar el hombre, por ejemplo, la pureza y la inocencia. Una vez que se han perdido estos valores, que el hombre ha salido del estadio de la infancia y de la inexperiencia, se van irremisiblemente. Se puede tener la nostalgia de ellos, pero ni es posible la intención de poseerlos, ni pueden realizarse aspirando a realizar valores de organización. El mérito moral sólo puede estar, tratándose de tales valores, en conservarlos.

Algo especial pasa con el valor de la dicha. Es perfectamente posible apetecerlo y aspirar a él; pero no alcanzarlo con el esfuerzo. Es, antes bien, característico de la caprichosa e inapresable Fortuna huir, justamente, al que la persigue, y volverse hacia aquel que no hacía caso de ella, sino que perseguía, trabajando y cumpliendo sus deberes, otras metas y tareas. Supuesto de la dicha es la capacidad para ella, que se destruye con el afán apasionado de ella, y justamente es

mayor que nunca cuando le cae a alguien inesperadamente en el regazo. La capacidad para la dicha descansa en una justa relación con el mundo circundante, como quizá se exprese en el ideal del sabio que se concibió en la Antigüedad: en una receptividad, una franquía para la plenitud y la riqueza de lo real, para la dicha que en rigor está "siempre ahí".

Más arriba habíamos hablado ya del carácter sintético de las virtudes aristotélicas (p. 148) y expuesto algunas antinomías del valor. Por aquellas consideraciones puede reconocerse patentemente que el bien moral perfecto no puede radicar en una sola virtud. Puede afirmarse, además, que todo valor moral que influye de un modo extremo en el sentimiento del valor, o sobre todo que se arroga el dominio exclusivo, reacciona sobre sí presentando un carácter de falta de valor, hace algo así como un gancho. Este fenómeno puede observarse con relativa frecuencia, pues todo valor tiene la tendencia, una vez que ha adquirido poder sobre una persona, a extender más y más este poder y a erigirse en tirano del *ethos* humano entero. Esto sucede, naturalmente, a costa de otros valores, también de aquellos que no son opuestos al dominante. La tiranía de los valores se revela ya en la intolerancia mutua de las morales unilaterales. Pero aún más claramente sale a la luz del día cuando una determinada persona es presa por completo de un solo valor. Así, puede, por ejemplo, llegar a la dominación exclusiva en un hombre la veracidad. El fanático de la verdad que se revela entonces olvida que una franqueza demasiado grande puede ser importuna y arrogante. Pasa por alto que se tiene que poseer una justificación especial para poder decirle la verdad a todo hombre. Y cuando delata secretos importantes, puede lesionar otros valores, por ejemplo, cometer una grave falta de confianza o una traición. — Hay, además, un fanatismo de la justicia (*fiat iustitia, pereat mundus*). Por mucho que sea de estimar la justicia — extremada se convierte en el contrasentido de que el derecho más riguroso es la mayor de las injusticias (*summum ius summa iniuria*). — Cómo hay que entender el que también virtudes como la valentía, la liberalidad residan entre dos extremos, ya lo habíamos visto antes (pp. 147 y ss.).

En semejante situación parece ser muy difícil, e incluso imposible, sintetizar el bien en *un* concepto, ni menos identificarlo con *un* valor. La idea del bien que tenía Platón reveló ser inapropiada para determinar la conducta humana; pues era absolutamente inapresable en lo que tenía de peculiar. También los esfuerzos del cristianismo por considerar el amor al prójimo como el bien puro y simple o la unidad de las virtudes, tienen que tacharse de insuficientes. Por mucho que se deba reconocer el amor al prójimo —aunque sólo sea por tener como consecuencia una ética de la intención—, tampoco puede negarse que como virtud suprema es demasiado estrecho; su relación antinómica con la justicia y con el amor al lejano nos han instruido sobre ello (pp. 149 y ss.). Como el más importante de los intentos para sintetizar la multitud de los valores en una ley, podemos considerar el imperativo categórico de Kant, que éste expuso en su *Crítica de la razón práctica*: "Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda tener en todo tiempo a la vez el valor de principio de una legislación universal." Este imperativo está formulado tan en general, que es válido para todos los hombres y todas las situaciones. Según Kant, un genuino imperativo categórico y autónomo sólo puede ser una ley formal. La voluntad no debe experimentar, tal era lo que pensaba Kant, determinaciones por obra del contenido, porque tales determinaciones sólo pueden encontrarse por un camino empírico, o tomarse de cosas y relaciones entre ellas que sean apetecibles en razón de impulsos naturales. Pero la voluntad tiene, por el contrario, que ser determinada por la razón, por la ley moral, por el principio del bien, y esto sólo es posible por medio de una ley sin contenido. — No es posible asentir a esta concepción de Kant, que descansa en un desconocimiento del papel efectivo de lo formal en el mundo. Tampoco una determinación material de la voluntad necesita proceder de la experiencia, sino que puede ser apriorística y autónoma. Así, no es el mismo imperativo categórico de Kant del todo carente de contenido —un imperativo sin contenido no podría ordenar nada o no sería un imperativo—, sino que tiene, antes bien, por contenido el requerir una actitud de la que se pueda querer que sea la actitud de todos. La gran

generalidad de este requerimiento es lo que da la ilusión de su puro carácter formal. Pero esta generalidad es naturalmente necesaria si el imperativo ha de ser válido para todos los hombres y situaciones.

Mas ¿no hay, podría preguntarse, en el imperativo categórico, que es igual para todos, una uniformación del obrar y querer? ¿No sofoca este requerimiento el valor de la personalidad, que consiste justamente en hacer algo peculiar, que no debe ni puede hacer ningún otro? Prescindiendo de toda interpretación histórica, se replicará lo siguiente. El imperativo categórico no pugna, rigurosamente tomado, con el requerimiento de la peculiaridad de mi querer frente al de los otros, sino que lo encierra en sí. Pues lo que manda el imperativo sólo tiene sentido si se refiere efectivamente a situaciones por completo iguales. Pero entonces puedo deber querer lo mismo que cualquier otro. Mas si las situaciones son diversas, también tienen que ser diversas las máximas del querer referentes a ellas — tienen que estar adaptadas a la peculiaridad de las situaciones y de los hombres que se hallen en ellas. Éste es también de hecho el caso, pues como todas las cosas reales son diversas unas de otras, tampoco hay dos situaciones reales por completo iguales, aun cuando su diversidad sólo hubiera de consistir en ser siempre distintas las personas que se hallan en ellas.

Muy recientemente ha opuesto O. F. Bollnow a la moralidad sencilla que se limita a mandamientos tan simples como, por ejemplo, "no matarás, ni robarás, ni engañarás a nadie", etc., un llamado por él "alto *ethos*". El alto *ethos* está caracterizado por requerimientos radicales, de alta tensión, que se vuelven base de toda una moral. En él habría que incluir acaso el ideal del sabio propio de la Antigüedad, en especial por respecto a Sócrates, y el ideal estoico de la plena autarquía del individuo, y además la ética cristiana en tanto aspira a la altura ideal de una interpretación rigurosa de los preceptos del Sermón de la Montaña, y la ética caballeresca de la Edad Media con su importante requerimiento de defender a los débiles y menesterosos de ayuda. También sería de nombrar dentro de este orden de cosas la ética de Nietzsche, con su alto ideal del amor al lejano, que pide, frente

al amor al prójimo, el hacerse responsable de las generaciones venideras, así como con el ideal de la virtud dadivosa.

De la mano del ejemplo de la virtud dadivosa puede mostrarse un límite de la ética kantiana. La nueva virtud vista por Nietzsche significa el desbordante amor del pleno de madurez, colmado de bendiciones, lleno de gratitud, que da a todos aquellos que pueden oír y entender, haciéndoles dádivas sacadas de la riqueza de su espíritu. Es una virtud sin sacrificio; el dadivoso ha menester más bien del recipiente, por quien siente anhelo. Tampoco procura valores "útiles" en que se funde la vida, sino que es una virtud inútil; y sin embargo es una luz proyectada sobre la vida y brinda una fuerza que da sentido y que le falta a los mandamientos de la moralidad sencilla. De la virtud dadivosa es válido lo que es característico de los más altos valores en general: como medio carece de valor, como fin por sí misma es autónoma. Pero los hombres que pueden aprehenderla y comunicarla a otros, y que con ello son capaces de cosa tal como hacer la dádiva de dar sentido a la vida, nunca son sino pocos.

De una virtud semejante no puede quererse que la tengan todos; está más allá del imperativo categórico. La imposibilidad de incluirla en el requerimiento rigorista de Kant resalta ya por el hecho de que Kant rechazó el amor, que en cierta forma es justamente característico también de la virtud dadivosa, calificándolo de "patológico", por proceder del πάθος (pathos), del sentimiento, o estar condicionado sensiblemente. En oposición al amor estima Kant el respeto: el respeto a la ley moral, cuyos autores somos nosotros mismos en virtud de nuestra razón, y ante la que nos inclinamos aun cuando contradiga las inclinaciones, es el único resorte moral. De él surge a su vez el respeto ante el congénere porque también él da la ley moral y a la vez se halla bajo ella. A los congéneres no debemos, tal pide la ley moral, tratarlos jamás meramente como un medio, sino exclusivamente también como un fin.

Si se considera esencial al alto *ethos* el estar representados en él los valores más altos y más diferenciados, no hay que contar como parte de él el imperativo categórico. Éste concierne sólo a la moralidad sencilla. Pero como ésta es funda-

mental, pues el hombre ha de ejercerla y de probarla siempre de nuevo —ya que los valores morales superiores no pueden en último término realizarse si se lesionan los elementales—, le corresponde una gran significación. Toda situación humana, aun la más insignificante, encuentra en él su criterio. Justamente las sencillas virtudes a las que se extiende son a menudo muy difíciles. Piénsese quizá en algunos valores del trato externo, a los que se refiere también Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*: no ser pugnaz, sino acercarse benévolamente al prójimo, pero a la vez defender lo reconocido como justo, y un sencillo darse, una virtud de la rectitud que Aristóteles califica de verdad de la apariencia (ἀληθεύσις —aletheusis).

Pudiera opinarse que sea una desventaja del imperativo categórico no prescribir por adelantado reglas cabales de vida. Pero esta aparente falta apunta justo a un factor eminentemente positivo. Así se ve el hombre obligado a ser creador en todo instante y examinar siempre de nuevo su manera de obrar, a fin de obrar también efectivamente en forma justa. Y este requerimiento es un ideal tan alto, que jamás se alcanzará del todo. Éste es, de cierto, el caso en toda moral; pues entra en la esencia de la moral el no imponerse jamás del todo. Pues aun cuando un ideal moral se le haya hecho claramente consciente al hombre, gracias a su sentimiento del valor, en un largo proceso histórico, no siempre se aspira a él. El hombre ve, sin duda, a menudo el bien, pero por flaqueza no es capaz de hacerlo.

Con las dos últimas frases tocamos un importante problema. ¿Cómo es que el hombre no obra exclusivamente conforme a los valores morales, sino que también hace el mal? Para los antiguos, principalmente para Sócrates, estaba fundado el extraviarse del camino de la virtud exclusivamente en la ignorancia. Nadie hace, pensaba Sócrates, el mal por el mal mismo. Sólo la ignorancia y el error extravían al hombre, induciéndolo a cometer el mal, al hacerle, mientras que siempre se cierne ante él un bien al que aspira, que el mal le parezca bueno. De aquí se sigue que la virtud es lo mismo que el saber y puede enseñarse. — Frente a esta manera de ver de la Antigüedad, fue ante todo el cristianismo quien se-

ñaló que con el saber del bien aún no está todo hecho, antes, por el contrario, hay un poder tentador que extravía al hombre induciéndole al mal aun en contra de lo que sabe bien. Mas cuando, por un lado, se ve fundada en la naturaleza humana misma la tendencia al mal a que está sometido el hombre, y cuando, por otro lado, se tiene al hombre por capaz de seguir también la ley moral, más aún, de promulgarla él mismo, se convierte el hombre en el campo de batalla de dos poderes, la ley de la naturaleza y la ley moral, o como lo decía Kant, la inclinación y el deber.

Pero ¿en qué consiste el bien, en qué se diferencia del mal? Con esta pregunta volvemos a nuestro tema fundamental. ¿No se pudiera decir aquí, en el sentido de Kant, que el deber, o sea el bien, se dirige a los valores morales, mientras que la inclinación, o sea el mal, se dirige a los valores de bienes? Una definición semejante sería patentemente insatisfactoria. Si caracterizamos, en efecto, el bien como la teleología del valor moral, o como el obrar en razón del imperativo categórico, chocaríamos contra la ley de Scheler, de la imposibilidad de tender a los valores morales, que también nosotros hubimos de reconocer dentro de ciertos límites. La intención moral se dirige por lo pronto las más de las veces tan sólo al valor de bienes o de organización. — Sobre la base de este hecho puede sentirse de nuevo la tentación de dar el calificativo de "moralmente buenos" a los actos dirigidos a valores, llamando, en cambio, malos a los actos dirigidos a contravalores. El bien sería entonces la teleología del valor y el mal la teleología del contravalor. Pero tampoco puede confirmarse esta presunción. El hombre, en efecto, nunca tiende al mal como tal. Está fundado en la esencia misma de su voluntad el que no pueda dirigirse a lo contrario al valor en cuanto contrario al valor. Nadie hace el mal por el mal mismo — esta idea de Sócrates no ha podido ser refutada convincentemente hasta hoy. Si el hombre obra contra el valor, sólo lo hace para alcanzar con ello alguna otra cosa valiosa. El ladrón mismo codicia un valor de bienes, o sea, tiende a algo valioso. Incluso cuando alguien se divierte a costa de otro o quiere hacerle una jugada, o cuando alguien manifiesta alegría del mal ajeno, lo hace en gracia a un valor, como

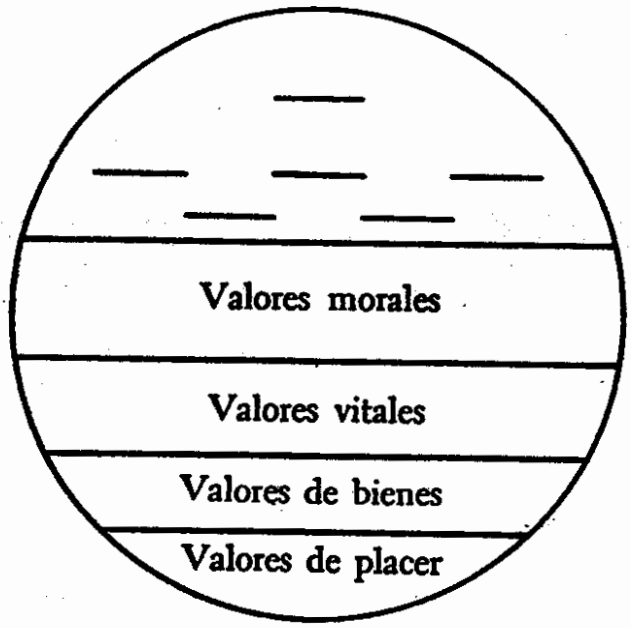
en el ejemplo puesto el de un gusto o de un cierto sentimiento de superioridad. Cierto que al hacerlo lesiona valores superiores por hacer favor a los inferiores. Pero el hombre no es un ser satánico; nunca pone la mira directamente en el mal. Sólo hace el mal al lesionar, por afán de un valor, otro valor, un valor superior. Es, pues, con él justamente al revés que con la figura de Satán, que "quiere siempre el mal y causa siempre el bien".

La idea de un poder real y malo que interviene en la historia del mundo, ha aparecido con frecuencia en el curso de la historia, por primera vez en el dualismo de la religión de los antiguos persas. El proceso del mundo consistía allí en la lucha de los dos principios fundamentales de esta imagen del mundo, el bueno y el malo. Un poder decisivo lo ve ante todo también Kant en el mal. En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* habla del mal radical. Sin duda no lo concibe personificado, pero lo considera como una pendiente natural en el hombre, como un gran poder que no hay fuerzas humanas que lo extirpen. — La ética científica tiene, por cierto, que rechazar semejante idea del mal. Lo que se consideraba en otros tiempos como mal, por ejemplo, los impulsos naturales del hombre, tenemos que reconocerlos como perfectamente valiosos. Contrarios al valor sólo se vuelven estos impulsos cuando el hombre les concede el dominio exclusivo y cuando se desvían de su dirección natural.

El sentido del bien se vuelve patentemente claro, según resulta de lo antes dicho, cuando se lo refiere a una pluralidad de valores. Con ella nos encontramos a cada paso. En toda situación ética se enfrentan entre sí por lo menos dos valores. Pero la decisión del hombre no puede recaer nunca en favor de todos los valores; cuando tiende a uno (o a unos), tiene que lesionar otro (u otros). Dentro de estas posibilidades de decisión —así podemos afirmar ahora— significa el bien siempre el preferir el valor superior y el mal el preferir el inferior. Puede, pues, designarse el bien como la teleología del valor superior.

Resulta evidente que en semejante situación es de enorme importancia conocer la jerarquía de los valores. Mas de ninguna suerte hemos podido lograr ya una visión profunda y

clara del reino del valor. Sólo sabemos que es de una fábrica muy complicada y tiene varias dimensiones. De aquí que el adjunto esquema, que pretende indicar un orden de los valores, sólo pueda considerarse como muy grosero e incompleto. Los esfuerzos por fijar la jerarquía de los valores se encuentran todavía en su estadio inicial. Aún no se puede situar adecuadamente, por ejemplo, los valores estéticos. Si



nuestra idea del orden del reino entero del valor sólo es hasta aquí una idea muy vaga, igualmente inseguras son todavía nuestras nociones acerca de la jerarquía dentro del dominio especial de los valores morales. Hasta aquí sólo hemos visto que por encima de los mandamientos de la moralidad sencilla se elevan todavía otros valores, como el amor al lejano o la virtud dadivosa y los valores de la personalidad individual. ¿Cómo va el hombre, en medio del desconocimiento de la jerarquía de los valores, a resolver la cuestión de cuál sea el valor superior que en innúmeras situaciones se dirige a él pidiendo una decisión? De la justa respuesta a tal pregunta depende en general la posibilidad de una manera de obrar moralmente buena. En toda situación éticamente relevante se halla el hombre ante la tarea de resolver un conflicto de valores, en toda situación tiene que decidirse siempre de nuevo por un valor de todo punto determinado. El problema re-

sulta especialmente dificultado además por el hecho de que, como ya vimos, algunos valores se hallan ya de suyo en contradicción mutua, como, digamos, el amor y la justicia (p. 149). Es palmario que las decisiones necesarias aquí no pueden recaer, en sentido intelectualista, por el camino de una reflexión, sino que, por el contrario, tienen que venir espontáneamente del sentimiento del valor. No en razón de una reflexión prefiere el hombre un valor en perjuicio de otro; su sentimiento del valor le dice cuál es el valor superior. Cómo pueda suceder esto, es el íntimo secreto del sentimiento del valor.

Fue de nuevo Max Scheler quien, en el curso de sus esfuerzos por descubrir criterios de altura de los valores, señaló un signo distintivo de ella muy importante y fundado en el sentimiento del valor que tiene el hombre: el valor superior es aquel cuya realización va unida a la satisfacción más profunda. La satisfacción procurada por bienes materiales, por ejemplo, se queda siempre en la superficie, por muy intensa que pueda ser. La satisfacción del goce estético va, por el contrario, hasta lo hondo, aun cuando sólo sea muy fina, imponderable. La "profundidad de la satisfacción" es independiente de su intensidad; es algo así como un íntimo asentimiento. — La cuestión de la altura de los distintos valores en relación unos a otros, tan sobremanera importante para nuestras decisiones morales y que hay que decidir siempre de nuevo, tiene por condición de posibilidad en nosotros la misma instancia y su capacidad de distinguir valores y contravalores: el sentimiento del valor. Tenemos un sentimiento inmediato de lo que es más valioso y lo que tiene menos valor. Pudiera llamárselo también un "sentido de la altura axiológica". Scheler se refiere en sus consideraciones sobre este sentimiento a la frase del "*ordre du coeur*" de Blaise Pascal. A una idea semejante da también expresión el filósofo holandés Hemsterhuis con su concepto del "*organe morale*". 1721-1790

El sentimiento del valor es, pues, la instancia hacia la que se vuelven los valores con su requerimiento de que el hombre sea distinto del que es. Una vez que el sentimiento del valor se ha abierto tanto que ha aprehendido un valor —lo que no es desde luego el caso, habiendo visto ya que para compren-

der muchos valores se requiere madurez psíquica—, aboga por él; el sentimiento del valor resulta entonces determinado por el valor mismo. Pero la voluntad tiene que ser libre frente al valor visto por el sentimiento, para que puedan sus decisiones ser morales. — El sentimiento del valor es el único órgano que nos liga con los valores y nos da un criterio para discernirlos y discernir sus diferencias de altura. No es posible derivar una jerarquía de los valores de los juicios que han experimentado en el curso de la historia. La actitud frente a los distintos valores está, vista históricamente, en trance de continua mudanza. Así, sólo puede tomarse la escala de los valores con la que medimos la relación de altura de unos valores con otros, a nuestro propio sentimiento del valor. Pero éste descansa, como ya hemos dicho antes (p. 152), en una base apriorística. Un sentimiento del valor y un patrón de medida contenido en él son el supuesto general de los fenómenos morales y por ende no pueden surgir empíricamente. El carácter apriorístico del sentimiento del valor se ve también claramente en el fenómeno de la conciencia moral, que se remonta al sentimiento del valor y en el que este sentimiento logra validez de un modo y manera primordial. Esta voz, que amonesta y después de llevado a cabo un acto juzga, condena, provoca los remordimientos de conciencia —en contraste con la manera empírica de obrar del hombre y la natural afirmación de sí mismo—, no puede existir más que *a priori*. La conciencia moral hace requerimientos, señala ideales, en oposición a la experiencia; pide de nosotros que seamos distintos de lo que hemos sido hasta aquí. El hecho de que la conciencia moral se desarrolle con el tiempo, como el sentimiento del valor, no es una objeción ni contra la existencia en sí de los valores, ni contra la aprehensión apriorística de ellos. Tampoco las relaciones matemáticas se conocen sin educación, más aún, muchos no las comprenden nunca, y, sin embargo, existen en sí y se intuyen apriorísticamente. Tampoco habla en contra, sino más bien en pro del ser en sí de los valores, que corresponde a la incapacidad para comprender las leyes matemáticas. La ceguera para los valores no es nada más que la falta del sentimiento del valor para determinados valores. Semejante ceguera, o al menos embota-

miento, frente a ciertos valores, puede provocarse fácilmente repitiendo con frecuencia el hombre una determinada falta. Con ello oscurece su mirada para el valor lesionado. Pero también hay, a la inversa, un ejercer y aguzar la mirada para el valor. El sentimiento del valor puede registrar entre los valores tantos y tan finos matices, que no esté el lenguaje, en absoluto, en situación de dominarlos todos. Ya Aristóteles conocía tales valores "anónimos".

Si caracterizamos antes el bien como la teleología del valor superior, con ello aún no se ha dicho, patentemente, todo. Si, en efecto, quisiéramos sacar de tal tesis la conclusión de que para ser moralmente buenos tendríamos que aspirar en todas las circunstancias al valor superior, conduciría ello a consecuencias insostenibles. Es imperativo también en muchos casos dar la preferencia a los valores inferiores; pues como son los más fundamentales y más fuertes, que son necesarios para nuestra existencia, son las condiciones de los superiores. Quien no está en situación de conservar simplemente la vida, tampoco puede alcanzar valores superiores. Quien tiene que pasar hambre y frío, no puede gozarse en valores espirituales. — Al imperativo de elegir el sumo valor se enfrenta el hecho de que el lesionar los valores inferiores es el más grave de los crímenes. Despojar a alguien de su vida es el más grave de todos los crímenes, y el menosprecio de la propiedad material ajena se castiga más gravemente que el robo de la propiedad espiritual. Esta estimación nos parece justificada, porque los valores inferiores forman, al menos en general, los fundamentos, las condiciones de los superiores. Con el derrumbamiento de los valores inferiores se aniquilan también los superiores.

No sólo los valores superiores requieren, pues, que se los prefiera, sino también los inferiores. Los primeros piden la preferencia en razón de su especial altura, los últimos en razón de su carácter fundamental, de su "fuerza". Ambas tendencias de preferencia pretenden ser la respuesta a la pregunta "¿qué es el bien?" Así se desarrolla aquí ante nosotros una antinomía en la esencia del bien mismo. Puede perseguírsela hasta dentro de la tipología de las morales que han aparecido en el curso de la historia. Un tipo de moral pre-

fiere el valor inferior, pero más fuerte, fundamental, por ejemplo, la justicia, la dominación, la renuncia o la pureza. El tipo que se halla en oposición a él coloca a la cabeza el valor superior, como la sabiduría, la plenitud, la lealtad, el amor o la grandeza moral.

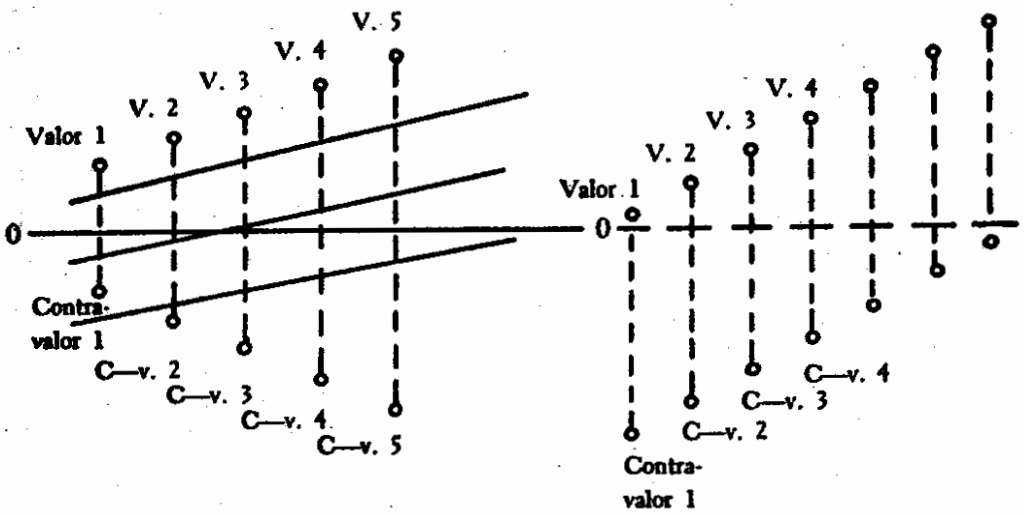
Con esta antinomía nos hallamos a la vez ante la importante cuestión de aquello por lo que debemos decidirnos en último término, si por la tendencia al valor superior o por la tendencia al inferior. ¿Son más importantes los valores superiores o los inferiores son más fuertes? Es evidente que esta cuestión no puede responderse con un "o lo uno o lo otro", sino que sobre la oposición que le sirve de base tiene que tenderse el puente con una síntesis. Y ésta es relativamente fácil de encontrar. Pues se descubre que la oposición no es tajante; que, tomada en rigor, no existe, en absoluto. Los valores inferiores no piden tanto, en efecto, su realización, pues que las más de las veces están ya ahí, como, por ejemplo, el orden dentro del cual vivimos, sino más bien su conservación, el que no se los lesione. Se requiere, pues, una tendencia a apartarse de los contravalores inferiores, es decir, que tienen más peso, o como también podría decirse, una ateleología de los contravalores inferiores. Con este requerimiento, que se exterioriza las más de las veces en forma de un mandato o de una prohibición, puede unirse la teleología positiva del valor superior. La tendencia a apartarse de los mayores contravalores no contradice el aspirar a los valores superiores. Ambas tendencias más bien se complementan mutuamente. Los valores inferiores son, otra vez aún, los fundamentos de los superiores — también en la moralidad. Sale una cruda disonancia de una persona que posee altos valores morales, pero lesiona continuamente inferiores. Si bien semejante hombre tiene virtudes, no se cree en ellas, pues parecen falsas. El valor superior se vuelve, justo, sin sentido, vacío e inane sin el fundamento del inferior. Y de aquí se deriva ya el requerimiento de que por aspirar a los valores superiores no debemos descuidar el fundamento de los valores inferiores. Una genuina moralidad pide solidez desde abajo, un continuo trabajar en las paredes maestras. Y así como, por un lado, es imposible una verdadera conducta ética que se esfuerce tan

sólo por realizar los valores superiores, es, por otro lado, limitada y mísera la vida moral cuando queda cogida dentro del limitado círculo de los valores inferiores. El guardarse de pecar contra los valores inferiores únicamente tiene sentido cuando se une con el aspirar a los valores superiores. Los valores inferiores son simplemente los cimientos de la moral, los superiores son los únicos que dan sentido a ésta. ¿Qué sería, en efecto, la vida sin estos sumos valores, sin el amor al lejano, por ejemplo, la virtud dadivosa, el amor o la sabiduría y la plenitud? Sentido lo tiene justo por obra de un sentimiento del valor abierto por todos lados, por obra de una mirada que se dirige a todo y todo lo ama y comprende. El brillo y la dicha la iluminan con la honda comprensión del que "vive en la plenitud" para el otro. El comprensivo enriquece su vida, acogiendo en sí al otro en su totalidad, y el comprendido experimenta así algo como un dar sentido a su vida al sentirse comprendido del todo.

El imperativo de no lesionar los valores inferiores tiene, pues, exactamente tanto sentido como el requerimiento de realizar los valores superiores. La tendencia a preferir el valor inferior no está en contradicción con la tendencia a preferir el superior, sino que, antes bien, es el complemento de ésta. De aquí puede sacarse, acerca de la estructura de la jerarquía del reino del valor, la conclusión de que en cierto sentido es doble — o, mejor dicho, que tiene dos lados o dos sentidos. Mas si se toma en cuenta que a todo valor se enfrenta un contravalor, o que de cada valor pende ya toda una escala, puede comprenderse la jerarquía de dos lados como sigue. No es, como quizá pudiera creerse de buenas a primeras y como muestra el esquema de la izquierda (ver dibujo), que con la ascensión de los valores aumentasen también los correspondientes contravalores, es decir, bajasen cada vez más. Más bien presenta la escala de los valores un aspecto tal (esquema de la derecha), que con el aumento de la altura de los valores se vuelven menores los contravalores, acercándose al punto cero, al punto de indiferencia. A los valores inferiores corresponden, pues, contravalores de más peso; a los valores superiores, contravalores más insignificantes. Y esto significa que al mayor mérito de la realización de un

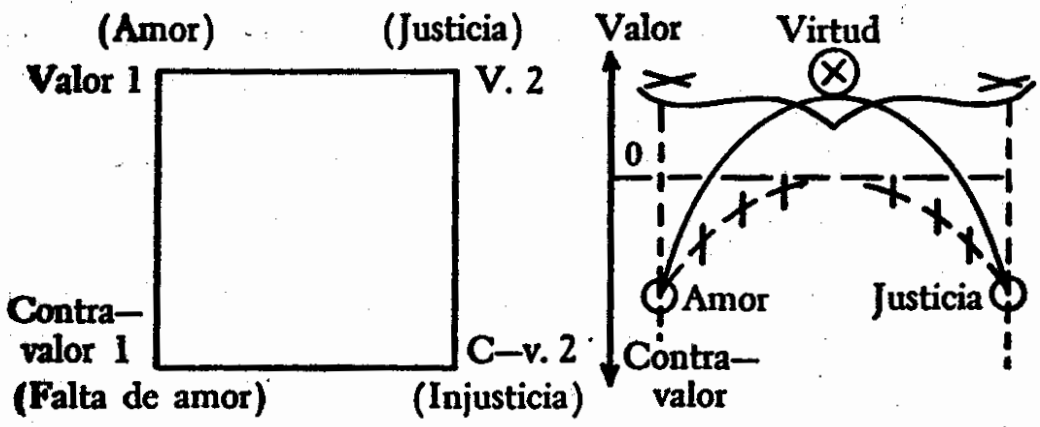
valor superior corresponde en el menosprecio o la trasgresión de él una falta más insignificante. A la culpa más grave con que se carga al lesionar un valor inferior, pero más fuerte, corresponde en la realización de este valor un mérito menor. Si, por ejemplo, merece una suma estimación el haber realizado los valores del amor al lejano, de la virtud dadivosa o del amor ideal, no puede llamarse al no realizarlos ni siquiera una falta moral; no se pueden pedir de todos, en absoluto, estas virtudes. Y si el asesinato es el más grave de los crímenes, no es, en cambio, mérito alguno el respetar la vida ajena.

Hemos mostrado antes cómo es concebible una síntesis de los dos factores que constituyen la antinomía en la esencia del bien, a saber, la pretensión incondicional tanto de los valores superiores cuanto de los inferiores a que se los prefiera. Sólo nos queda dirigir la vista a la posibilidad de una solución de la relación antinómica entre dos valores determinados, por ejemplo, entre la plenitud de la vida y la pureza, el amor al prójimo y la justicia y el amor al lejano y el amor al próximo. Habíamos tocado ya más arriba (pp. 149 y ss.) este problema de la antinomía del valor. Mas si se con-



sidera desde cerca la relación aquí existente, se encuentra que en los dos miembros de semejante antinomía del valor no sólo están contenidos puros valores, sino que siempre hay ocultos en el fondo de ellos ingredientes de contravalor. Ya hemos comprobado que, por ejemplo, la justicia puede carecer de amor, ser fría como el hielo, y que, al revés, el amor

es capaz de ser del todo injusto. Lo que Cristo hubo de rechazar en la justicia que se atiene simplemente a la letra, fue justo el ingrediente de contravalor de la falta de amor encerrado en ella.



La antinomía del valor puede representarse esquemáticamente en un cuadrado de los valores (dibujo de la izquierda). Ambos valores (el amor y la justicia) se enfrentan en relación antinómica. Los contravalores correspondientes a estos dos valores (la falta de amor y la injusticia) forman los otros dos ángulos del cuadrado; pero no están en oposición entre sí, sino que pueden muy bien unirse. Quien es injusto, también puede carecer de amor, e incluso carece de él con mucha frecuencia. Esta relación de los contravalores entre sí es sorprendente. No la encontramos por caso en todos los valores. Tomemos uno de los ejemplos que habíamos puesto en la exposición de la teoría aristotélica (p. 148), digamos, la justicia. Aquí tuvimos precisamente que reconocer que la virtud era un "medio" entre dos vicios (la cobardía y la temeridad) que se hallaban en ruda contradicción, no siendo conciliables entre sí.

Al penetrar más en la teoría aristotélica, habíamos comprobado también que la virtud era menos un medio entre dos vicios que una síntesis de dos virtudes. El esquema de la oposición de valores aristotélica (p. 147, a la derecha) puede hacerse coincidir perfectamente con el cuadrado de los valores que acabamos de trazar. Ambas perspectivas de la oposición de los valores sólo se diferencian por ser en ellas in-

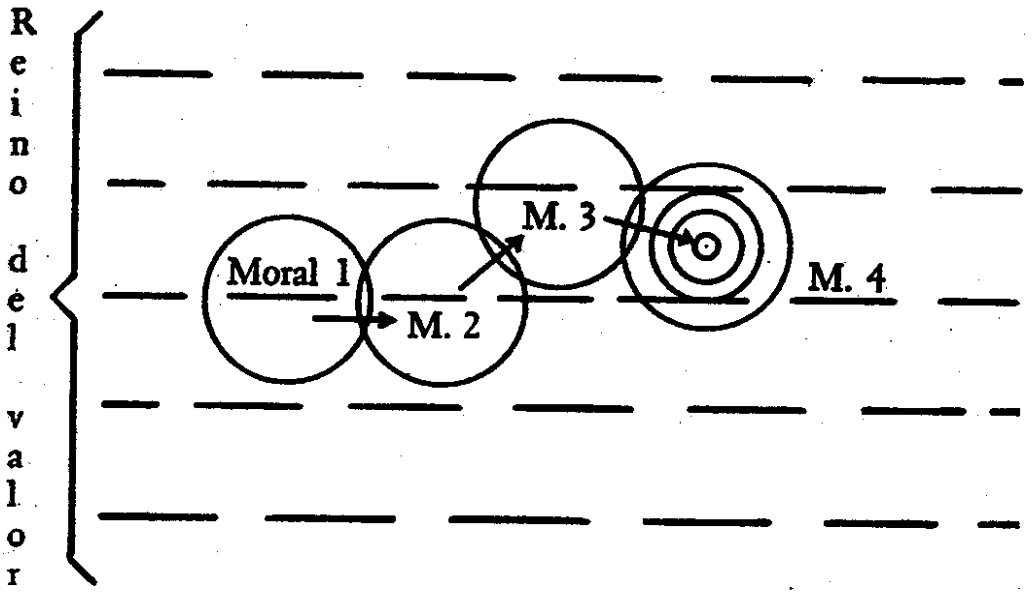
versa la relación entre valor y valor y contravalor y contravalor. En Aristóteles podían conciliarse entre sí los dos valores, mientras que los contravalores eran antitéticos; en el esquema que hemos trazado últimamente eran los valores opuestos, pero los contravalores conciliables. Mas patentemente está escondida detrás de la concepción aristotélica la idea —aún no vista por Aristóteles—, pero sin embargo muy luminosa, de que la efectiva virtud sólo puede estar en la conciliación de dos valores. ¿No puede trasportarse este principio de síntesis también a los valores morales superiores que hemos nombrado? Sería perfectamente posible que el amor al próximo, por ejemplo, y el amor al lejano se conciliasen en una verdadera virtud exactamente como el ser impertérrito y el ser cauto en la valentía. En los valores superiores faltaría aún, justo, la síntesis que ya puede llevarse a cabo en los valores inferiores. Si es efectivamente así, no puede, sin duda, probarse, pero sí presentarse con alta certeza hipotética. La conciencia del valor aprehende justo los valores superiores sólo incompletamente, sólo hasta cierto grado, en el que todavía no son puros, sino que llevan en sí ingredientes de contravalor, que se revelan en los ganchos que dijimos (p. 159). Nuestro sentimiento del valor aún no ha alcanzado el nivel superior desde el cual podría encontrar una síntesis de los valores, de tal modo que éstos pueden todavía hacerse frente aislados y hacer resaltar su carácter tiránico (p. 159). Únicamente a una semejante altura, hasta aquí aún no alcanzada, del sentimiento del valor (dibujo de la p. 173, a la derecha), en la que desaparecerían de los valores los ingredientes de contravalor, ya no serían posibles las extremosidades ni los ganchos y podría formarse la síntesis. A una altura semejante, así podemos figurárnoslo, serían tan exactamente posibles un sentido del derecho que fuese a la vez amoroso y un amor al prójimo que se dirigiese a la vez al lejano, tal cual ahora, digamos, la valentía como conciliación del ser impertérrito y el ser cauto. Dar nombre a esta síntesis de los valores que ahora se enfrentan antinómicamente, o hacerla visible a nuestro sentimiento del valor, es lo que todavía no podemos. No podemos construirla artificialmente. Pero podemos admitir

que el sentimiento de valor del hombre haya madurado un día lo bastante para aprehenderla.

Hemos hablado ya antes (p. 151) de la mutación de la moral. Entendimos por ello el fenómeno de que en el curso de la historia entran grupos siempre nuevos de valores en la conciencia de la humanidad, de que se prefieren siempre distintos valores, que pasan a dominar la moral. Así como hay un madurar del sentimiento de valor del individuo humano, así puede también hablarse de un madurar el órgano del valor de la humanidad entera. Es, en rigor, esta cuestión la de si hay que entender este último "madurar" como un progreso. Existe, en efecto, una cierta estrechez de la conciencia del valor que tiene por consecuencia el responder al crecimiento de la conciencia del valor, a la nueva aprehensión de valores por un lado, por el otro lado un perderse, un caer en olvido valores anteriormente comprendidos y estimados. Siempre que entra en la vida humana un nuevo grupo de valores, parece como si fuese el único dominante. Cierto que puede también señalarse un ensanchamiento de la estrechez de la conciencia del valor. Pero tiene por consecuencia que descienda la frescura y la intensidad de la conciencia del valor. Al ensancharse la mirada para el valor se pierde el apasionamiento y el movimiento creador que brota de un sentimiento del valor estrecho y unilateral.

En todo caso, nunca podría ser tal ensanchamiento más que un ensanchamiento limitado. Pues es un hecho que nunca aprehendemos sino un sector del reino del valor, mientras que somos ciegos para los restantes valores. En la mutación de la moral cambian los sectores. La mirada para el valor válida para los hombres de una época forma en cierta medida un círculo de luz (M_1 del dibujo, a la vuelta) dentro del reino del valor. Los valores que resultan iluminados por él, son los vigentes para la respectiva época. En una época posterior, en la que se descubren nuevos valores, pero se pierden antiguos, resulta iluminado por la mancha de luz otro campo del reino del valor (M_2), y de nuevo una época más tarde se ha movido una vez más el círculo de luz hacia otro lugar (M_3), etc. Puede hablarse, así, de un peregrinar de la mirada para el valor por el plano de los valores existentes en sí. En esta ima-

gen se refleja la pluralidad y caducidad de las morales. Se ha llamado este fenómeno del peregrinar de la mirada para el valor relativismo del valor — en la errónea idea de que en la mutación de la moral perecerían y surgirían los valores mismos, mientras que en verdad sólo se desplaza la mirada para el valor.



Frente al círculo, relativamente bien perfilado, de los valores aprehendidos por la humanidad entera durante una época, puede comprobarse claramente un crecimiento del sentimiento del valor en el individuo humano. La extensión del círculo crece continuamente (*cf.* los círculos concéntricos en M_4) hasta los límites que le traza la época.

El gran problema del relativismo del valor se resuelve así con toda sencillez. El abrirse a nuevos grupos de valores y el cerrarse a los pasados es una nueva moral. Con la aprehensión de los valores por la conciencia del valor es del todo distinto que con el conocimiento teorético. La conciencia del valor vuelve a perder por un lado lo que ha ganado por el otro. Pero el conocimiento, que sigue el mismo camino histórico a través de los mismos siglos y las mismas generaciones, no pierde nada de lo descubierto en tiempos anteriores por las generaciones anteriores, sino que lo recoge todo, beneficia los viejos resultados y sigue labrándolos. Si en algún punto del reino del espíritu hay progreso, es en el conoci-

miento. Con la historia de la ciencia puede probarse fácil y convincentemente así. Pero en la moral no hay este progreso, este continuo almacenar siempre nuevos conocimientos, y ello justo porque la moral no es ciencia. La ética puede, sin duda, llamarse ciencia, siendo la ciencia de la moral; pero ésta misma es algo vivo, y sólo es una fuerza positiva con la que puede orientarse el hombre mientras asienta firmemente en el corazón del hombre. Cuando pierde su lugar en el pecho del hombre, perece, quedando sólo una moral muerta, de la que, sin duda, se puede saber, pero con la que ya no se es capaz de sentir. La conciencia del valor no es una conciencia teorética, como para poder guardar dentro de sí todas las morales anteriores. Lo que llamaba Sócrates el saber del bien aún no es la conciencia del valor del bien. Cuando sabemos del bien, se trata de un haberlo aprehendido, pero si se ha hecho consciente para nuestro sentimiento del valor, tenemos que hablar de un estar aprehendido o ser presa. El sentimiento del valor no conoce la aprehensión neutral. Ser presa de un valor significa sentirse impulsado a efectuarlo en la vida, y percibir la voz de la conciencia cuando no se cede a este impulso o se llega hasta lesionar el valor de que se trate.

Bajo el punto de vista de la peregrinante mirada para el valor en cuyo círculo de luz entran nuevos valores, mientras que de él tienen que salir viejos, recibe el problema de las antinomías de los valores superiores (tratado en las pp. 171 y ss.) todavía un mayor esclarecimiento. Nos había parecido antes muy plausible la idea de que los valores superiores que ahora todavía se enfrentan antitéticamente unos a otros se conciliasen un día, al penetrar progresivamente nuestra mirada para el valor en la estructura de los valores superiores. Si fuese posible tal penetración y con ella la síntesis de los valores superiores, no significaría ello nada más sino que se habría puesto un piso más alto el nivel entero de la mirada para el valor. A este nivel superior podría nuestro sentimiento del valor aprehender como conciliables los valores considerados ahora como antitéticos y llevar a cabo su síntesis — conforme a la profunda idea de que las verdaderas virtudes son únicamente las síntesis, y de que únicamente en su síntesis con otros valores llega todo valor a henchir verdaderamente su

sentido. Pero las antítesis de los valores retrocedían hasta los contravalores, y pudieron mostrarse en éstos tan exactamente como pueden señalarse ya ahora en los contravalores sobre los cuales se elevan las virtudes señaladas por Aristóteles.

Junto a la cuestión "¿qué es el bien y cómo lo conocemos?", es, también el problema de la libertad, fundamental para la ética. Lo hemos tratado ya más de una vez. Ante todo habíamos remitido ya al descubrimiento de Kant (p. 58), de que la libertad sólo es posible en sentido positivo, o de que en el reino de los fenómenos en que nos movemos irrumpe desde otra esfera un poder determinante que, independientemente del orden del mundo empírico sometido a la ley causal, da a conocer los requerimientos de la ley moral. Con esta solución kantiana de la antinomía causal, que consistía en la aparente oposición de la determinación causal y la libertad, aún no están descartadas todas las dificultades del problema de la libertad. Antes bien, hay entre ellas todavía una segunda antinomía que Kant no vio ni por ello resolvió, que vio por primera vez Fichte y que ha dormitado después todavía un siglo, hasta que se apoderó de ella en nuestro tiempo la ontología de nuevo despierta. La voluntad no tiene que ser, de ninguna suerte, libre sólo frente a las series causales de este mundo — frente a los sucesos que operan a través de ella sin que ella lo sepa, sino que ha menester, además, de ser libre frente a los principios morales mismos. Si el hombre tiene efectivamente libertad, tiene que poder decidirse también en pro o en contra de cada valor. Pero esta segunda libertad que tiene que poseer el hombre frente a los valores está en contradicción con la superdeterminación kantiana, con el *plus* de determinación que nos está dado en una forma interna de nuestra razón. Lo que quiere, pues, decir que el hombre necesita, por un lado, esta determinación oriunda de otro mundo, esta determinación superior por los valores. Pues solamente por medio de ella puede ser libre; no puede abolir el proceso causal en que está entretejido, sólo es capaz de añadirle algo. Pero, por otro lado, no pueden los valores determinar al hombre, pues esto significaría que determinarían al hombre tan exactamente como las leyes naturales la piedra que cae. La libertad sería entonces imposible.

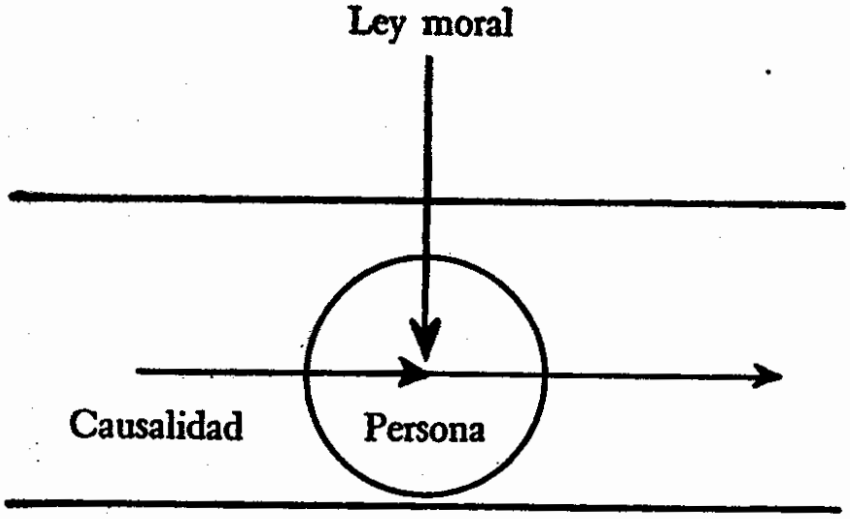
Esta segunda antinomía del problema de la libertad puede exponerse todavía en otra forma. En Kant es la instancia que da las leyes morales la misma que percibe los requerimientos de estas leyes. La voluntad pura sólo puede ser la voluntad moral y sólo, justo, en tanto se rige por los principios que se da. Pero ¿cómo podría esta voluntad trasgredir los principios que se da a sí misma? De aquí que se suscite esta cuestión: ¿dónde está la otra instancia que tiene que haber si queremos atribuir efectivamente libertad al hombre — una instancia que pueda decidirse en pro o en contra de la ley? Esta otra instancia no se logra encontrarla en Kant. La voluntad empírica no puede representarla, pues está plenamente sometida a las leyes naturales. — Fichte vio esta instancia. Declaró a este respecto: "El yo es en la realidad de los fenómenos una vida peculiar que puede y no puede, un querer enfrentado a un deber ser." El querer tiene frente al deber ser libertad, puede decidirse en pro o en contra. La libertad sólo es posible para el bien y para el mal. Si una voluntad sólo puede dirigirse al bien, no es libre.

Todavía en una tercera forma, es decir, en el deber ser mismo, puede mostrarse esta antinomía. El deber ser que reside en los preceptos morales pide, por un lado, que se le responda incondicionalmente. La voluntad debe ser tal que no pueda absolutamente nada más que dar satisfacción a los requerimientos de los valores. Pero si no puede en absoluto nada más, ya no es, justo, una voluntad moral; una voluntad moral supone la libertad de decidirse. — El deber ser mismo está, pues, íntimamente dividido. Por eso se llama la antinomía entera la antinomía del deber ser, en oposición a la antinomía causal. Por un lado se dice aquí: debes ser inquebrantablemente así, pero por otro lado: no debes ser inquebrantablemente así, sino decidirte cada vez de nuevo libremente.

Y algo aún se revela en esta antinomía. La libertad de la voluntad sólo es posible, como nos ha enseñado Kant, en sentido positivo. Pero si la voluntad tiene frente a los requerimientos de los preceptos morales la elección entre regirse por ellos u obrar contra ellos, si puede tomar decisiones, se trata de una libertad negativa. Si se enfrentan estas dos formulaciones, el resultado es a primera vista una lisa y llana

contradicción. Pero si vamos al fondo de la cosa, se revela que en los dos aspectos aquí aducidos no se trata de lo mismo. Kant no afirmó nunca que la voluntad tuviera que ser positivamente libre frente a la ley moral, sino sólo frente al curso causal. Quizá puede la voluntad ser libre en doble sentido: primero, positivamente frente a la predeterminación causal y, en segundo término, negativamente frente a la ley moral. Esto último es posible porque la ley moral no representa un poder real, como las leyes de la naturaleza o las categorías, sino que sólo enuncia requerimientos, sólo determina no inquebrantablemente. Aquí está de hecho ya la solución de la antinomía. Frente a una misma instancia no pueden naturalmente unirse la libertad negativa y la positiva, pero sí frente a dos instancias.

Si ahora se toma en cuenta aquel factor que se enfrenta a estas dos instancias, obtenemos tres instancias: *1.* la causalidad y la serie entera de las determinaciones, *2.* la ley moral junto con el cielo estrellado de los valores, y *3.* la persona que se halla en medio del curso del mundo y toma las decisiones. Sobre la persona caen por dos lados las determinaciones, y éstas experimentan en ella un tercer influjo (ver el dibujo). La cuestión de cómo se presente en nosotros esta instancia



positiva que toma decisiones, no puede responderse señalando un principio único. Necesitamos admitir un principio propio para cada hombre. Pues si redujésemos las decisiones

del hombre a un principio general, sólo a éste podría atribuirse la culpa y la responsabilidad, pero no al individuo humano.

Mas acerca de cómo esté constituida en detalle esta instancia propia en una forma especial de cada hombre, no puede decirse nada con seguridad. Aquí está el límite de lo que puede lograrse con los métodos analíticos de la psicología, filosofía, sociología y filosofía de la historia. Puede verse justo aún que tiene que haber tal instancia; pues, si no, no podrían existir los grandes problemas del ser culpable, del tener merecimientos y de la conciencia moral. También hay, y es un testimonio especial en favor de tal instancia, una cierta pretensión de responsabilidad que se revela, justamente también en el ser culpable, en un franco responder de lo hecho. Y cuando en el caso inverso trata un notorio culpable de negar los cargos, sosteniendo haber obrado según su leal saber y entender, renuncia a algo de la esencia humana y se declara a sí mismo moralmente irresponsable. Por eso hay, dondequiera que ocurre una efectiva culpa, el límite de la "exculpación". La palabra "exculpación" significa un negar la culpa; pero esto significaría la incapacitación moral de los hombres. Por eso no puede un culpable hacer más que rogar simplemente a sus prójimos que lo perdonen. "Perdón" y "exculpación" debieran distinguirse siempre también en la vida, pues la ex-culpación declara al hombre un ser no plenamente moral y lo degrada al rango del animal, que reacciona como tiene que hacerlo.

No podemos resolver hasta el fin el problema de la libertad. Significa ya muchísimo haber hecho navegar este problema a través de dos grandes antinomías. Pedir resolverlo del todo sería una exigencia sobrehumana, como, digamos, la de explicar el origen del mundo. Según Kant, se está aquí ante una contingencia trascendental en la que no podemos penetrar. Por qué es el mundo justamente tal cual es, no lo sabemos.

Parece, en rigor, que aún no sea la última esta palabra de la contingencia trascendental. Hemos visto ya antes (p. 136) cómo sobre la base de la fábrica estratificada del mundo real se ha vuelto más trasparente el problema de la libertad. Lo que llamamos libertad de la voluntad reveló ser sólo un caso especial de aquella libertad que puede mostrarse en cada es-

trato superior frente al inferior. Así resulta concebible lo que pasa con la libertad de la voluntad. Dentro de este gran orden de cosas ya no resulta un fenómeno tan sobremanera asombroso y singular, sino que es paralelo a otros problemas enigmáticos. Nos las habemos con él exactamente como la física actual con el interior del átomo. Sólo con métodos analíticos pueden sacarse conclusiones acerca del aspecto del interior del átomo. En último término, no sabe el físico lo que son los electrones, protones y neutrones, si corpúsculos, u ondas, o cuantos de energía. También el cultivador de la psicología animal se halla ante obstáculos insuperables; no puede llegar hasta el interior del cerebro animal vivo para experimentar las mismas sensaciones y sentimientos que el animal. El problema de la libertad entra en la serie de aquellos hechos que no podemos abarcar con la vista hasta sus últimos términos.

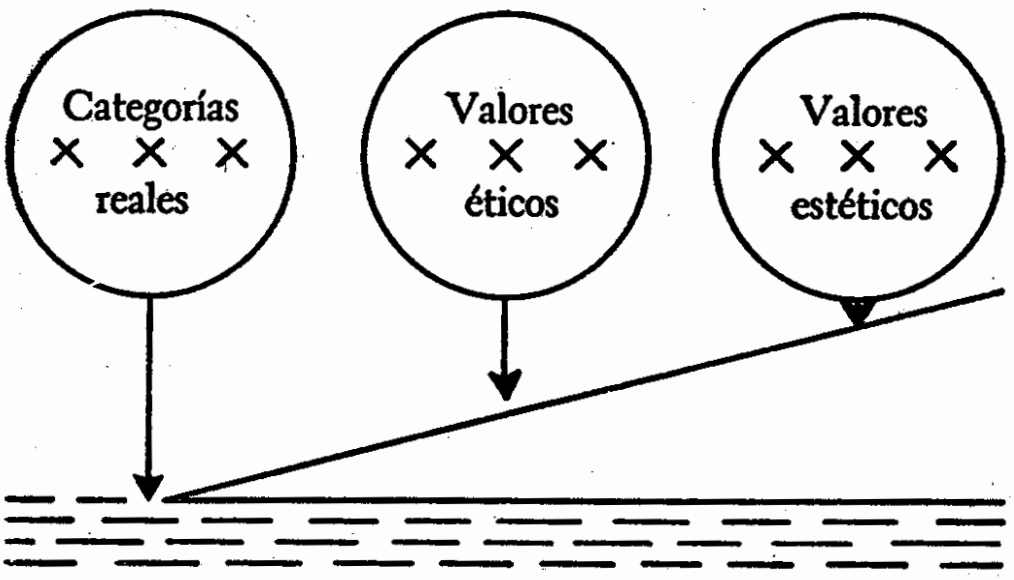
5. *Estética*

Los problemas de la ética nos pusieron en medio de la seriedad de la vida. Al abordar ahora el reino del arte, llegamos a un dominio del todo distinto. "Seria es la vida, gayo es el arte" — dice el poeta. La seriedad que hay también en estos problemas es por lo menos del todo distinta.

Los valores estéticos son de una índole peculiar y elevada. No sólo se nos enfrentan en el arte — la misma vida, que está empapada de valores éticos, trae incesantemente a nuestra vera también valores estéticos. La cuestión de si no todas las cosas que se nos enfrentan tienen también su lado estético, está perfectamente justificada. La localización de los valores estéticos en el reino del valor, su puesto relativamente a los valores de bienes, de placer y vitales, y relativamente a los valores éticos, aún no hemos podido descubrirla. Sólo sabemos que son del todo distintos de éstos, y que tienen que llenar un muy amplio campo del reino del valor. Pues no sólo los encontramos en lo bello artístico, sino también en lo bello natural. Clara e impresionantemente nos hace frente lo bello en el ser humano, como ser natural, en la belleza de su

cuerpo, de su rostro, y también en toda su actitud en la vida, en sus hechos y vivencias, en las que participamos nosotros mismos o que nos pone ante la vista en forma concentrada el dramaturgo o el novelista. También las humanas pequeñeces y defectos pueden tener sus incentivos estéticos, su lado humorístico o cómico, del que se puede gozar. El mundo entero —en tanto tiene el signo del valor o el contravalor estético— puede volverse objeto de contemplación estética. Cierto que no deben contemplarse el mundo y la vida sólo por el lado estético, como hace el esteta, que juzga y valora exclusivamente bajo el punto de vista de lo bello y cuya vida se vuelve un juego sin realismo.

Una característica capital de los valores estéticos reside en lo siguiente. No son valores que nos carguen con tareas o de los que penda un deber ser, una tendencia a la realización, a la efectuación. Ninguna compulsión mana de ellos, ni ningún rebajamiento cuando no los realizamos. Se limitan a requerir al que los comprende a que los goce.



En la Antigüedad enseñó Platón la identidad del bien, la belleza y la verdad. Pero esta identificación de lo moral, lo estético y lo teorético en el hombre es muy cuestionable. Pues aquí puede sentirse siempre una clara diferencia. Se exterioriza ésta ya en la escasa fuerza de determinación de los valores estéticos. Si ya antes habíamos comprobado que los va-

lores éticos sólo determinan no inquebrantablemente, frente a la determinación incondicional de las categorías reales, ahora resulta que los valores estéticos determinan todavía más débilmente que los éticos. El caso más favorable a la intensidad de su fuerza de determinación ocurre en el artista. Si nos representamos las categorías reales, los valores éticos y los estéticos estando unos junto a otros en una serie que vaya de derecha a izquierda (esquema anterior), tenemos que reconocer que el hiato entre los valores o las categorías y lo efectivo es cada vez mayor hacia la derecha. Esto es comprensible, pues los valores estéticos no se realizan, en absoluto. Cuando compone un artista, no efectúa nada, crea más bien en una cierta oposición a lo efectivo. El artista se limita a hacer aparecer representando. Así representa el literato, y todavía más plástica y directamente el actor, sus figuras y los destinos de ellas, y así representan también el músico creador y el ejecutante —éste último a su vez en medida especial— por medio de la música, que afecta directamente en alguna forma al ser psíquico. Los valores estéticos no se realizan, pues, sino que sólo hacen su aparición.

Esto es, sin duda, algo muy notable. Los problemas de lo estético no son, sin duda, problemas de la seriedad moral o de la seriedad de la vida en general, pero no por ello se los puede resolver más fácilmente. Y si una teoría filosófica en general encuentra el criterio para juzgarla en el número de los problemas dados que puede plantear y explicar, esto es válido también en especial para la estética. Una teoría que no sepa arreglárselas bien con ella, tampoco será apta para explicar los otros dominios de problemas. — Cierto que en anteriores tiempos dejaron muchas teorías la estética fuera de toda consideración o sólo se ocuparon poco con ella. Esta negligencia de otros tiempos resulta comprensible por el hecho de que los problemas estéticos no tienen aquella urgencia que, digamos, los morales, sociales o económicos.

¿Cómo nos están dados propiamente los valores estéticos? Según la teoría Scheleriana de los valores, tiene que ser que poseamos algún sentimiento para ellos. Este sentimiento puede exhibirse de hecho. — Kant habla en su *Crítica del juicio*, en la que confluyen las corrientes de la estética moderna, de

dos formas de la conciencia que llevamos al encuentro de los objetos estéticos y con las que encontramos indicado íntimamente su valor: el placer y la complacencia. El placer que brota de la impresión estética es un placer puramente contemplativo que no está unido al apetecer el objeto. También la complacencia estética significa el contemplativo dejar operar sobre sí. Ya en la palabra alemana "*Wohlgefallen*", caer bien, se anuncia maravillosamente este quedar levantado por encima de las situaciones de la vida que nos aporta toda obra de arte importante. Esta complacencia está, según Kant, exenta de todo interés, como el que es anejo a un objeto útil para algo, a una cosa de que es cuestión como medio para algo. Está exenta también del interés moral, de la responsabilidad y del interés por la posesión de la cosa, por la propiedad.

Con las últimas palabras hemos tocado ya una nueva propiedad característica de lo estéticamente valioso. "Poseer" y "pertenecer" no tienen en el reino de lo estético el sentido usual en general. A un millonario, que se compra por una enorme suma las obras de arte más escogidas, no pertenecen éstas —entendido en sentido estético— por el dinero, sino simplemente en razón de una comprensión para ellas. En este sentido puede decirse que una obra de arte pertenece a todo aquel que es capaz de llevar a su encuentro la complacencia desinteresada. Esta ley de la posesión —así puede llamársela— es una pura ley del espíritu. Es una ley fundamental que se halla en el umbral de la estética entera. No es válida sólo para las obras de arte, sino también para la belleza en la naturaleza, por ejemplo de un bosque, de un paisaje de montaña o de una puesta de sol, para la belleza del ser humano y en él, en su carácter y en la forma como sufre y configura su destino. Todas estas bellezas pertenecen a cualquiera que tenga una mirada abierta para ellas.

Una característica más de Kant dice: lo que suscita esta complacencia estética tiene validez universal — pero sólo en el sentido de una universalidad subjetiva, es decir, es válido para todos los sujetos, pero no para todos los objetos. Los valores estéticos son diversos. En una sinfonía, por ejemplo, son del todo distintos que en un autorretrato. Lo que aquí

puede ser aún comparable es, por decirlo así, lo estético general, lo categorial. Pero los valores estéticos no son, en absoluto, generalizables. Tomado en sentido riguroso, tiene cada obra de arte su valor individual y, sin embargo, universal — individual es el valor porque es en cada obra de arte un valor del todo particular, y universal porque puede admitirse que provoca en todo sujeto el mismo placer, la misma complacencia desinteresada. A esta universalidad subjetiva sin validez objetiva se enfrenta aún, es cierto, el banal *de gustibus non disputandum est.* ¿Cómo será inteligible esta universalidad subjetiva, pues que justamente al enjuiciar las obras de arte discrepan frecuentemente las opiniones?, pudiera objetarse. A esto tiene que replicarse que con la universalidad subjetiva no se trata, en absoluto, de una validez para cualquier sujeto, sino sólo para aquellos que están abiertos a lo artístico, que pueden percibir lo valioso, en el sentido específicamente estético, de la obra de arte. Y si es así, entonces ya no es esta universalidad subjetiva en absoluto tan enigmática. Entonces es con ella lo que con todos los apriorismos. Tampoco las relaciones matemáticas, por ejemplo, son comprensibles para todos los hombres en todos los grados de desarrollo. Todo apriorismo es restringido — ello no es posible en absoluto de otra manera, ni tampoco necesario de otra manera. También la maravillosa validez universal de los valores está sujeta a una limitación. La pugna en torno a la universalidad subjetiva de los valores estéticos debe hacerse remontar tan sólo a la circunstancia de que las condiciones que tienen que cumplirse para comprender lo estético son mucho más complicadas, a la circunstancia de que se requiere un grado de desarrollo mucho más alto que en otros dominios. A muchos les permanecen dominios enteros del arte completamente cerrados. Oscar Wilde pensaba que los elegidos son aquí aquellos para quienes las cosas bellas no serían nada más que cosas bellas. Se ha discutido esta afirmación. Pero algo de verdad hay en ella. En la actitud efectivamente artística entra el desprenderse de los intereses todos de la vida.

Una característica más del objeto bello la ve Kant en una finalidad que se endereza a un libre juego de las potencias

del ánimo en nosotros. La aparición del placer estético depende de que las potencias de nuestro ánimo resulten estimuladas por el objeto a jugar libres. Esta característica considerada por sí sola no da por resultado más que una teoría psicológica, únicamente, en la cual no pueden residir las últimas claves de la esencia de lo estético. ¿Cómo explicarnos en detalle que haya un placer sin interés y de universalidad subjetiva? Entre los modernos filósofos de la estética que se han planteado efectivamente esta cuestión y que están en claro acerca de que se trata de valores de aparición, de valores que no se efectúan, se encuentra frecuentemente la respuesta de que con lo bello se trata de que sucumbimos a una ilusión, de que algo que no es efectivo se nos presenta como efectivo. Pero ¿nos hace acaso el pintor caer en la ilusión de que los seres humanos están efectivamente allí donde veo colgado el cuadro en la pared? Justamente no lo hace, ni se propone hacerlo. Con un ejemplo drástico puede mostrarse que aquí no se trata, en absoluto, de una ilusión. Cuando un actor representa en la escena un asesinato ¿nos hace caer en la ilusión de que se asesina efectivamente? ¡No habría espectador que pudiese seguir sentado tranquilamente y sentir complacencia desinteresada!

¿En qué consiste, pues, propiamente el valor de lo estético, si sólo debe hacer su aparición, y sin embargo no puede consistir en la ilusión? En los antiguos tiempos respondió a esto Platón: la belleza es la idea. Según la manera de ver de Platón, expresa toda cosa de alguna manera la idea según la cual está conformada. No todas las cosas son en la misma alta medida semejantes a la idea; aquellas en las que brilla la idea más claramente, son bellas. — Lo capital está aún silenciado en la formulación platónica. Sale a la luz únicamente en los tiempos modernos en una definición de Hegel: la belleza no es la idea misma, sino la "apariencia (hoy se dice 'aparición') sensible de la idea". En lo bello hace su aparición una perfección que no encontramos en ninguna otra parte de la realidad efectiva. Tiene que hacer su aparición de tal suerte que podamos intuirla, que podamos aprehenderla con nuestra fantasía reproductora de lo sensible. También el literato es capaz de hacer aparecer esta perfección, aunque no se vuelva

directamente ni hacia la vista ni hacia el oído. El literato produce una íntima manifestación de la humana situación y figuras. — Aquí hay un fecundo concepto de lo bello que trae consigo toda una serie de problemas. Pero lo peculiar no es la idea, sino la "apariencia", la aparición en cuanto tal.

Cuatro caminos puede seguir el análisis que puede hacerse para llegar a la raíz de la esencia de lo bello; dos pasan por el acto, dos por el objeto. Entre los accesos que penden del acto distinguimos el análisis del acto primitivo, el artísticamente creador, del acto de contemplar de aquel que se halla ante una obra de arte y la goza, aquel que siente la complacencia desinteresada que distingue la intuición artística de la científica o la práctica. Ambos actos están, sin embargo, emparentados entre sí. Pues el que contempla una obra de arte tiene que poder reproducir el acto de creación para poder comprenderlo justamente. Con el análisis del acto está a su vez en estrecha conexión el análisis del objeto; pues lo específicamente estético, que es la meta de la investigación del objeto, sólo existe para aquel que tiene la intuición justa. En los objetos estéticos puede practicarse primero un análisis de la estructura de todo punto especial que hay aquí, y en segundo término un análisis de los valores anejos a ellos y que no pueden generalizarse.

El análisis del acto artístico es el que desde antiguo ha cautivado más los espíritus, aunque es el que menos promete. Justo sobre el acto artísticamente creador yace un profundo misterio. Ni siquiera el artista mismo puede decir cómo crea. Sigue una interna necesidad, una dura ley, y no puede hacer justicia a lo que en él le pide creación de otra manera más que justo con la obra de arte. — Como más fácilmente posible se revela ya el análisis del acto de contemplación. Empieza, como puede comprobarse fácilmente, con la percepción; pero por encima de ésta se presenta algo del todo distinto. Así, por ejemplo, se eleva por encima de lo puramente acústico de una obra musical lo musical, que ya no se deja apresar, en absoluto, en forma puramente acústica. — El análisis del valor es a su vez extraordinariamente difícil de hacer. La cuestión de en qué consista el valor estético es idéntica a la cuestión de en qué consista lo bello.

— La estética del siglo XIX ha hecho sus ensayos las más de las veces sobre el acto de recepción, de contemplación, y tenido una y otra vez la tendencia a analizar el acto artístico. Retrasado está, en cambio, el análisis de la estructura de la obra de arte y con él también el del valor.

Pero justamente el análisis del objeto ofrece una ventaja. Es, en efecto, la obra de arte lo más fácilmente asequible, aquello hacia lo que se dirigen en primera línea los juicios estéticos. — ¿En qué se diferencia propiamente el objeto estético de los objetos teoréticos y prácticos de toda especie? Como característica sobresaliente podemos afirmar que se descomponen en un primer término que está realmente dado y un fondo que es irreal y que tampoco se realiza, sino que es sólo un fondo que hace su aparición. Esta articulación, estos dos estratos del objeto estético pueden señalarse en todas las artes hasta en el último detalle. — Consideremos un ejemplo de la escultura. El escultor que quiere representar una figura corriendo o danzando, no puede dar vida al material o no puede imprimir directamente el movimiento al material mismo. Y, sin embargo, a través del material estático, cuando ha sido modelado por un maestro, es perceptible algo distinto — justo el movimiento, el danzar, avanzar, etc. Esto quiere decir, pues, que la intuición estética es capaz de penetrar más allá de la primera capa, más allá de lo real, y apresar una segunda capa, irreal. En la estatua de un discóbolo sólo es real la piedra con la forma recibida. Pero en el fondo de esta capa real se ve el movimiento, más aún, toda la vitalidad de la figura, el juego de los músculos y quizá hasta lo psíquico, la interna tensión, la entrega al competir. Y por detrás del estrecho espacio del primer término en que se alza inconmovible la piedra, se atisba la anchura del estadio en que lanza su disco el atleta vivo.

Busquemos la estratificación de la obra de arte en primer término y fondo dentro de las otras artes. En la pintura es fácil de encontrar. El primer término son las manchas de color sobre el lienzo. Pero el arte del pintor hace que por detrás de este estrato anterior sea visible una espacialidad del todo distinta de aquella en la que se encuentra realmente el cuadro, por ejemplo, un paisaje.

Existe, así podemos decir con entera generalidad de todas las obras de arte, una dependencia entre el primer término y el fondo. Este último aparece sólo en el primero, conformado peculiarmente por el arte. Para la aprehensión y el goce de lo estético es la percepción del primer término, por ejemplo, en la pintura, la aprehensión de la superficie con las manchas de color, una condición previa indispensable. Asombroso es aquí todo lo que el artista puede hacer aparecer detrás del primer término. No sólo puede presentar seres vivos en su plena vitalidad, sino que puede dar también forma a lo psíquico de sus figuras humanas y hasta a los más altos contenidos del espíritu. La relación de dependencia entre lo del primer término y lo del fondo en que está fundada la grandiosa posibilidad de configuración del artista, revela a una consideración más exacta no ser *sui generis* — y esto hace comprensible la maravillosa capacidad de configuración del artista. Encontramos esta relación de dependencia en medio de la vida como una cosa comprensible de suyo. El carácter del ser humano sólo puede hacer su aparición en lo exterior. Algunos signos externos nos delatan el interior. Las más de las veces es en esta relación incluso de tal suerte que retenemos más fácil y más largamente el interior visto a través de lo exterior que éste último, justo porque aquél es lo propiamente interesante.

En oposición a la escultura y la pintura, que son artes del espacio, es la literatura un arte del tiempo. Si ahora nos volvemos por un momento hacia ella, vamos a prescindir del ser de una poesía lírica, especialmente difícil de analizar. Más fácil es ver lo característico de todas las obras de arte en la epopeya, en la novela y en la obra dramática. El primer término sólo es aquí por lo pronto lo negro, lo blanco, la impresión sobre el papel. Únicamente cuando se ha apresado el sentido de las letras, de las palabras y frases, cuando se lee entendiendo, es decir, reconociendo el sentido de los signos —la palabra griega ἀναγιγνώσκειν (anagignóskein) expresa certeramente este ingrediente característico del leer—, únicamente entonces se llega al plano en que se le aparece a uno un mundo de objetos. En lugar de la aportación directa por el ojo en la escultura y la pintura, opera en la literatura la fuerza de nues-

tra fantasía, que tiene que hacer surgir las escenas objetivamente ante nosotros. Y únicamente por detrás de este mundo de objetos que ya ha aparecido, brota aquello de que trata propiamente la literatura: las personas y sus vivencias, las situaciones en que caen los seres humanos, la forma especial en que reaccionan en ellas mostrando su interior. Esto lo apresa nuestra mirada a través de los estratos anteriores sin que nos cueste trabajo. Hacer que se nos aparezca plásticamente, es el arte del literato. Éste puede seguir frente a nosotros precisamente la conducta consistente en hacernos entrar en las profundidades del alma humana de la mano de las figuras irreales exhibidas por él. Y nosotros podemos reconocer en la vida real mucho de lo que él nos dio a conocer. Así, puede el literato ponernos ante los ojos, haciendo que se nos aparezca —pero jamás efectuándola— incluso toda una época pasada que jamás pudimos contemplar en la realidad.

Algo especial pasa todavía con la obra dramática, cuando se la considera como obra no destinada a la simple lectura. Depende, en efecto, de un segundo arte, el del actor. Éste lleva la composición de la obra en cierta medida a su término, sumiéndose en las figuras imaginadas por el autor y representándolas. Para esto es menester, sin duda, un cierto congeniar con el personaje que debe representarse. Sólo cuando se lo representa según su espíritu es posible al actor poner su propia persona de tal suerte al servicio de la otra que ésta se haga efectivamente visible. En este hacerse visible, "en la apariencia (aparición) sensible de la idea", consiste también aquí todo, no en la idea misma, en lo general en cuanto tal. Esto último no puede ser bello: a la belleza es siempre inherente la aparición concretamente sensible. En lo estético no cabe elevarse por encima de lo sensible, como quiso por caso el neoplatonismo, que tenía la idea pura por más bella aún que las cosas.

Ahora bien, ¿no contradice el arte del actor la ley de que el fondo sólo aparece y no se realiza, de que no hay ninguna realización en el arte? ¿No realiza el artista mímico todo lo que se limita a aparecer en la obra dramática escrita? Esta pregunta tiene que contestarse negativamente. Las figuras que aparecen en las tablas son, sin duda, reales, pero sólo como

actores; no son efectivamente el rey Lear, Hamlet o Fausto. También reales son, sin duda, los gestos y las palabras de los actores, pero no sus sentimientos y pasiones. Estos últimos están sólo representados. Todo espectador está convencido de que no es real nada amenazador para el cuerpo y la vida que ocurra en el espectáculo, pues de otra suerte no sería capaz de soportarlo tranquilamente. Espectador y actor están durante la representación arrebatados a este mundo real, en el que vuelven a entrar una vez acabada aquélla. Este estar arrebatados es, en general, lo esencial — no sólo en el arte del actor, sino también en todas las demás artes. Así es, por ejemplo, en la pintura y la escultura el espacio del fondo en que me sumo con la vista un espacio del todo distinto de aquel en que nos hacemos frente yo y el cuadro o la estatua, y por ende se halla aquel espacio fuera de éste. Este estar arrebatados, que se refiere no sólo a los objetos estéticos, sino también a nosotros mismos, es lo que sentimos como tan maravilloso en el arte. — Tampoco el actor quebranta, pues, la ley de la aparición. Se limita a hacer que al primer término real se añada algo más: las figuras sobre la escena, los gestos, la palabra. Pero irreales siguen siendo los internos conflictos de los héroes, la culpa y el arrepentimiento, el odio y el amor, etc.

Si era bastante fácil de ver el estado de cosas en las artes tratadas hasta aquí, se encuentran, por el contrario, algunas dificultades en la música y la arquitectura, que se juntan bajo el nombre de artes no representativas. Mientras que lo representado por la pintura, la literatura y la escultura puede expresarse de alguna manera en palabras —un cuadro, una estatua pueden describirse y se puede apresar en palabras el tema de una obra dramática, de una novela—, no es esto posible sin más en la música y la arquitectura. Sin embargo, también aquí puede practicarse una división en primer término y fondo. En la música es primer término simplemente aquello que es perceptible en forma puramente acústica. Únicamente luego aparece lo musical, aparece una unidad que ya no puede apresarse acústicamente. A una unidad semejante le sirve de base, por ejemplo, lo que se llama un tiempo. Cada tiempo —una sonata tiene, por ejemplo, cuatro tiempos— presenta un

tema propio en un desarrollo propio. Lo musical pasa lentamente por delante de nosotros en el tiempo como la acción en una novela. En forma puramente acústica nunca se tendrán presentes más que unos pocos compases, pero por encima se edifica justo una unidad que aún está ahí cuando ya ha dejado de sonar lo audible.

Por detrás de esta unidad emerge todavía algo más, que se ha llamado popularmente lo propio de la música: su contenido psíquico. Parece por lo pronto enigmático cómo pueda expresarse el contenido psíquico en un material de un género tan distinto. Pero no es más enigmático que la cuestión de cómo, por ejemplo, pueden expresarse el destino y el carácter en palabras y frases. La música es justo una especie de símbolo de lo psíquico, y del símbolo puede decirse en cierto sentido que puede expresar efectivamente aquello que debe expresar con tanta mayor perfección cuanto menos semejante es a ello. A pesar de esto, es en cierto sentido la música también homogénea a lo psíquico. Esto resulta claramente visible cuando se considera cómo se diferencia el interior, el yo, con su mundo de sentimientos y estados de ánimo, su voluntad, su amor y odio, del mundo exterior de las cosas y sucesos materiales. Lo psíquico no tiene en ninguna parte los crasos contornos de lo material, no tiene espacialidad — dicho brevemente, nada comparable a las cosas. La conciencia es, según un giro de Husserl, una sola corriente en la que todo fluye, se matiza de mil maneras y vuelve al fluir común. De parecido modo se distingue también la música del mundo material exterior. Por otro lado se parece a lo psíquico en su dinamismo. Nuestros actos emocionales trascurren en un ascender y descender que también se encuentra en la música. Los sonidos se vuelven ya más intensos, ya más débiles, y resuenan unos tras otros en el tiempo, como también se reemplazan unos a otros los actos psíquicos siguiendo el flujo del tiempo.

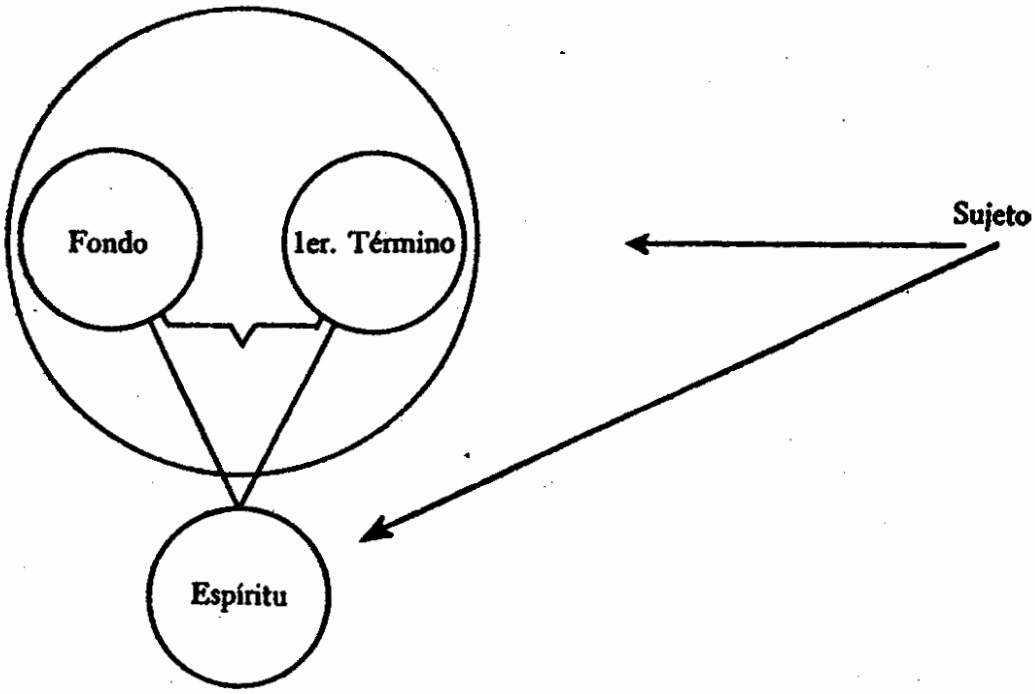
Junto a la música es también la arquitectura un arte no objetivo — no objetivo en tanto que no representa. Así como en la música tiene el compositor que introducir en lo musical mismo el contenido al que quiere dar expresión y no puede impedir a nadie entender este contenido muy de otro modo, así tampoco hay en la arquitectura temas propiamente con

contenido u objetivos. Por eso se ha llamado también a la arquitectura una música en piedra. Una cierta analogía con la música es rastreable, por ejemplo, cuando se visita una catedral. Y, sin embargo, se diferencia la arquitectura de la música en un punto: es aneja a lo práctico, no es posible sin aplicación útil. Un edificio que no estuviese erigido para un cierto fin —no necesita estar siempre edificado para ser habitación, puede cumplir también un fin religioso—, tampoco lo entenderíamos artísticamente.

Este peso de lo práctico que pende sobre la arquitectura ofrece aquí, pudiera decirse, un cierto contrapeso a la libertad, que parece ilimitada, de jugar con las formas. ¿Cómo se explica esta libertad del todo especial en el reino de lo estético? Habíamos ya antes (p. 142), en nuestros esfuerzos por aprehender categorialmente el deber ser ético, tocado este problema. Mientras que en lo ético comprobamos un preponderar la necesidad sobre la posibilidad —lo que sólo significaba, empero, un requerimiento, una obligación, no una forzosidad de efectuar los valores—, descubrimos en lo estético una superabundancia de la posibilidad sobre la necesidad. Por esto se explica que sea el arte un reino de posibilidades ilimitadas. El artista puede conjurar ante nuestros ojos lo que no hay en absoluto. Puede presentarnos figuras humanas en dimensiones sobrehumanas, puede elevar lo humano a la pureza y grandeza de sus pasiones y sus conflictos. Mientras que en el reino de lo ético sólo hay una necesidad del deber ser, una libertad en sentido positivo, podría llamarse en el arte, a la inversa, este hallarse abiertas las posibilidades que no pueden realizarse —a no ser en la fantasía— libertad en sentido negativo.

La libertad de la creación artística, que puede sentirse claramente, está fundada en una peculiaridad ontológico-fundamental de las creaciones estéticas. Éstas no son aprehendidas en su contenido específicamente estético por todos, sino sólo por aquellos que traen consigo las condiciones para ello. Lo real de una obra de arte es percibido por todo aquel que tiene ojos y oídos, pero la aprehensión de lo estético de ella supone algo distinto. Como ya vimos, se articula la obra de arte en primer término y fondo (ver el dibujo enfrente). El primer

término es perceptible sensiblemente. Mas para aprehender el fondo es menester todavía una tercera cosa, justo aquella por la que se distingue el que experimenta en sí el fenómeno del estar arrebatado del que no comprende artísticamente. Este tercer factor es espiritual. Sin él no es posible aprehender el fondo. Pero esto quiere decir que lo que aparece en el fondo, por ejemplo las figuras que presenta el literato, no existe en sí. El fondo entero no está ahí si no están ahí inteligentes que congenian con el espíritu del que nació la obra de arte. Semejante espíritu capaz de congeniar puede encontrarse en todo un pueblo o toda una época. Pero sea lo que sea aquello en que se funde, es indispensable condición previa para poder ver el fondo trasparecer a través del primer término. Sólo él opera la vinculación del fondo irreal al primer término real, haciendo surgir el primero ante nuestros ojos.



Este estado de cosas no es sólo estético. Es propio en general de todos los productos de la cultura que deja tras de sí el espíritu. En rigor, es la obra de arte el testimonio más fuerte de un espíritu pasado. Pero también escritos históricos, filosóficos, en general científicos, y cartas de naturaleza privada —por mor de los cuales aprendemos las lenguas muertas— dan testimonio del espíritu de edades desaparecidas. Es-

tos escritos requieren para su plena comprensión, junto al mero conocimiento del lenguaje, un espíritu en cierto sentido del mismo genio.

¿Qué clase de manera de ser tiene, pues, una obra de arte, por ejemplo, una estatua que yace sepultada, no conocida de nadie durante siglos, o el texto de una comedia de la Antigüedad que no fue leída por nadie durante toda una edad de la historia? ¿De qué manera de ser —así hay que preguntar ante todo, y con esta pregunta emerge un problema genuinamente ontológico— es lo propio del fondo de estas obras de arte, son, por ejemplo, las figuras de las comedias de Menandro? Se tendrá que decir —lo que aquí sólo se enunciará, por cierto, como una propuesta de solución a este difícil enigma— que sólo el primer término se conserva directamente, pero que es de tal índole, que tan pronto como surge un espíritu capaz de congeniar con la obra de arte, aparece trasparente a través de él el fondo.

¿Es realmente verdad, pues, lo que dice la fórmula hegeliana de que lo bello es "la apariencia sensible de la idea"? Con razón había rechazado Hegel una formulación demasiado estrecha, como la que había salido a la luz, digamos, en la manera de ver de Platón según la cual sería lo bello la idea misma. Bello no puede ser, en efecto, lo general sólo concebible, sino exclusivamente lo sensible concreto. La idea ha menester, para poder aparecer, del primer término sensible. Aparece a través de él. Pero ¿podemos designar siempre como perfecto lo que aparece en el fondo de la obra de arte, como parece responder a la fórmula hegeliana? Hay allí también con frecuencia algo que no tiene, en absoluto, la pretensión de ser perfecto. Aunque quizá antaño quería el arte representar principalmente lo cabal, lo grandioso aunque, por ejemplo, las obras dramáticas del antiguo tiempo giraban en torno de reyes y héroes, pronto descubrió el literato que no necesita emperadores, reyes ni héroes para representar lo trágico, porque esto se encuentra exactamente tan triste y conmovedor en el destino de otros hombres, que es tan profundo, porque también ahí se tropieza con la trágica expansión de los conflictos que necesita el literato. También en la pintura se ve que sus altos valores están encerrados tan exacta-

mente en lo diario como en lo grande y sublime. Una naturaleza muerta, por ejemplo, carece de grandiosidad y magnificencia y, sin embargo, puede muy bien ser una obra de arte. El prejuicio de que lo bello sólo puede presentarse en algo de todo punto especial, elevado y perfecto, puede hacerse remontar en parte a la idea del romanticismo de que lo bello es el hacerse visible algo infinito en lo finito. Pero no se ve bien que tenga que hacer su aparición incondicionalmente algo infinito, sino que pudiera ser igualmente algo pequeño, algo de la vida diaria. Lo que interesa en último término para la impresión estética de una obra de arte no es, en absoluto, el que lo que hace su aparición en el fondo sea sublime o habitual, pues lo bello no reside en el solo fondo, como tampoco en el solo primer término. Consiste, antes bien, en la compenetración de ambos, en la especial relación de aparición que debe encontrarse entre el fondo irreal y el primer término real. No del fondo o del primer término solamente pende el valor estético de una obra de arte, sino de la justa relación entre ambos, en la adecuación del uno para el otro. Tiene, sin duda, un efecto muy especial el que en el fondo de la obra de arte aparezca un carácter perfecto, una personalidad extraordinaria o un héroe —no sin razón se ha dicho que Homero les dio a los griegos no sólo sus dioses, sino también sus hombres—, pero este efecto es moral y no estético, saliendo del contenido humano y no de la belleza. La belleza consiste simplemente en la capacidad del artista para dar al primer término tal forma, que el contenido espiritual o psíquico al que quiere dar expresión aparezca nítida, plásticamente ante los ojos del contemplador.

Como ya se habrá hecho perceptible, es difícil penetrar con la vista la manera de ser del objeto estético. Las obras de arte están sujetas a la caducidad, pues que su primer término puede quedar destruido, y con su aniquilación tampoco puede aparecer ya el fondo ligado a él. Tras la aniquilación de una obra de arte, sin duda que se puede hablar aún de ella, pero ya no gozar de ella. Por eso no puede contarse el fondo de un objeto estético entre lo perteneciente al ser ideal, pues éste se halla sustraído a la caducidad. Ya antes habíamos expuesto que no es posible incluir en el ser real la obra de arte en su

totalidad. El artista no realiza. El objeto estético no es, pues, ni real ni ideal, es decir, no pertenece a ninguna de las dos maneras primarias de ser. Sólo le queda una manera de ser secundaria. Tal manera la tiene, por ejemplo, el contenido de un pensamiento. Pero tampoco al pensamiento es semejante la manera de ser del objeto estético, pues que éste se halla siempre ligado al primer término. El contenido de la obra de arte tiene, así podemos decir ahora, algo del carácter de la idealidad, pero se trata simplemente de una idealidad de aparición, y no tiene realidad, ni una realidad de aparición. La idealidad se intuye interiormente, estando allí sólo para aquel que comprende la obra de arte. Mediante la idealidad de aparición se destaca el objeto estético, quedando arrebatado al mundo real e introducido en el ideal. Hasta dónde puede llegar este quedar arrebatado es cosa de que ofrece uno de los mejores ejemplos la representación teatral. El tiempo en que trascurre la representación no es el tiempo en que trascurren los sucesos que tienen lugar en la escena. Este último puede abarcar semanas, años, y residir en un lejano pasado. Un tiempo aparece, pues, aquí en el otro exactamente tal como en un cuadro brota un espacio de otro.

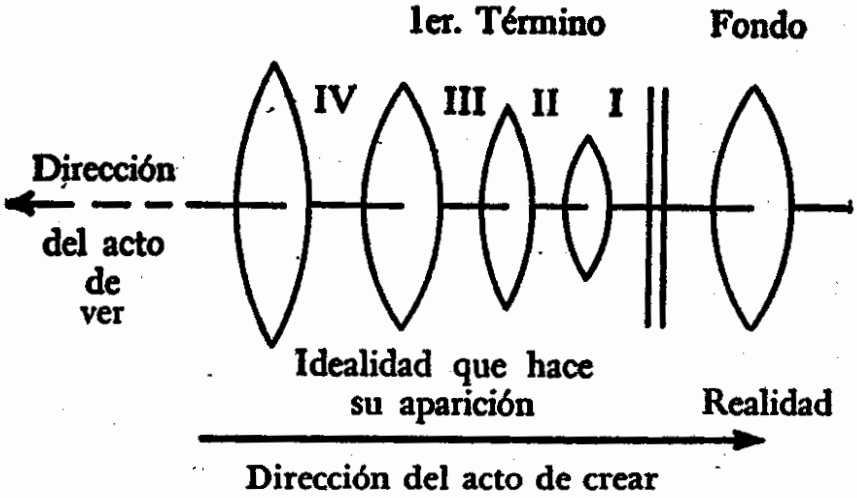
Con la manera de ser peculiar de la obra de arte están en conexión los más notables fenómenos. Ya habíamos mencionado que una obra de arte puede sobrevivir durante siglos en los que no se la entiende y permanece de alguna suerte sin que se repare en ella. Otra peculiaridad problemática consiste en que el contenido de una obra de arte está sujeto patentemente a un cambio, o que un mismo objeto estético no significa lo mismo para cada época ni para cada hombre. Esta mudanza de contenido se encuentra en forma impresionante, por ejemplo, en la música, que no está ahí ya porque se la lea en la hoja, antes bien, necesita que la toquen o la ejecución. Cuánto no depende aquí de la interpretación — y ésta es, aunque se trate siempre de la misma composición, posible en múltiples variaciones. Entra justamente en el fenómeno de la gran obra de arte ser susceptible de muchas interpretaciones, el que se la tome de otra suerte y siempre de otra suerte en el cambio de los tiempos al que sobrevive. Con especial claridad se presenta esto en la mudanza de las

figuras de la literatura dramática. Las figuras de Hamlet, Wallenstein, Fausto y Mefistófeles significan para los variados intérpretes de diversas épocas siempre de nuevo algo distinto, y siempre vuelven a dar de sí algo nuevo. Las figuras creadas una vez por el poder del artista siguen y siguen operando, pues no se las ha hecho entrar en aparición hasta el fin. La mutación de contenido de la obra de arte está fundada en la manera de ser de ésta. El cambio de interpretación se presenta también en las otras artes, las plásticas, que no necesitan, como la música y el arte teatral, de una segunda instancia artística, la de la ejecución. Así, hay también aquí obras de arte que la época en que las ha creado el artista aún no sabe en absoluto cómo tomar, y que únicamente son comprendidas por la posteridad. Y aquí está el objeto estético uno en situación de dar de sí mucho. La susceptibilidad para las muchas interpretaciones es en cierto sentido lo característico de la gran obra de arte, mientras que la de escaso valor se distingue por dar poco de sí.

Hasta aquí sólo hemos hablado de dos capas del objeto estético — de la división en un primer término y un fondo. Pero en esta bipartición aún no se ha apresado la manera de ser de la obra de arte. No hay sólo una capa que resulte visible o audible por detrás de semejante primer término, sino que son varias. El fondo mismo tiene profundidad. Consideremos de cerca, por ejemplo, todo lo que emerge por detrás del primer término de un cuadro, digamos, de un retrato. En una primera capa sólo se presenta un lado puramente superficial o lo que tiene de cosa la persona pintada; pero aparece tridimensional frente a la bidimensionalidad del mero primer término. Lo próximo que resalta es la vida. Pero tampoco ésta es lo último. En ella aparece de nuevo un ser psíquico, un interior humano, que no puede pintarse y que, sin embargo, aparece tal como nos enfrenta en la vida: a través de los rasgos del rostro, de la figura entera, de la actitud y de toda la manera de producirse. Puede presentarse además algo incluso del destino humano que se ha grabado en los rasgos del rostro y que, por ejemplo, Rembrandt ha sabido expresar tan profundamente en sus retratos. Pero tampoco estos efectos del destino que se elevan en el cuadro a la idealidad de

aparición necesitan aún ser lo último de todo. Por encima de ellos puede elevarse todavía algo general humano que nos afecta y sobrecoge a cada uno de nosotros.

Mas hasta dónde vaya la pluralidad de capas de la obra de arte que se pretende representar en el esquema siguiente, es difícil de decir. Pero que la hay es cosa que puede analizarse claramente mediante el análisis de los objetos estéticos pertenecientes a las distintas artes. Así, por ejemplo, en la música aparece por detrás de la sucesión de sonidos perceptibles en forma puramente acústica una unidad que ya no es perceptible más que para nuestro interior. Luego emerge algo de índole afectiva y luego lo psíquico que apenas puede apresarse con palabras. Nuestro lenguaje, que sólo tiene a mano comparaciones superficiales, es demasiado pobre para poder expresar la inagotable profundidad del mundo interior.



También en el arte literario se encuentra, como se comprende de suyo, esta pluralidad de capas. En ningún caso va el literato directamente desde el lenguaje, que forma el primer término, hasta el último contenido de la obra de arte. Tendría con el instrumento de las palabras y conceptos que hacer hasta cierto punto una preparación de todo sobre la mesa, como un psicólogo. Pero con meros conceptos y designaciones directas jamás podría hacernos entrar de una manera artística en el interior de un ser humano. El literato fuerza más bien al lenguaje a pasar por encima de la mera interpretación en conceptos y llegar hasta algo del todo distinto.

Hace llegar a los hombres a situaciones, señala sus destinos y expone cómo se las arreglan en medio de ellos. Los hace hablar y obrar. Si quiere hacer resaltar plásticamente sus estados de ánimo y sentimientos, no lo logra si designa éstos directamente con nombres y conceptos. Pero puede hacer aparecer, por ejemplo, un sentimiento de impaciencia visiblemente ante los ojos del lector describiendo cómo el sujeto corre nervioso de aquí para allá, marca rápido el compás con los dedos, o de pura impaciencia se vuelve injusto con sus prójimos. Así, va también el literato del lenguaje a la pura aparición de las cosas, luego a la vida, a la forma de reaccionar, en que resalta a su vez lo psíquico, y todavía a los efectos del destino y a los conflictos morales, hasta llegar a lo general humano.

En la serie de capas que acaban de indicarse hay, como nos resulta reconocible, algo así como una ley de lo estético. Ésta no dice, patentemente, que aquello que llamamos forma artística sea simplemente cosa del primer término, no dice que en éste se halle ya dado lo que aparece en las capas más profundas. Es, dentro de ciertos límites, incluso al revés. El literato da forma desde dentro, desde el destino y las figuras que lo sufren, de los problemas morales — crea, dicho con toda generalidad, partiendo de las figuras psíquico-espirituales. Esto quiere decir que da forma partiendo del fondo (ver el esquema anterior), pues de otra suerte no podría aparecer el fondo en el primer término.

Tocamos aquí el mayor misterio de la estética entera: el misterio de la forma artística. Sería fácil de explicar, si sólo brotase de que el artista (por ejemplo, en el caso del literato) pusiese el lenguaje en rimas, estrofas o períodos. Pero no consiste ni en la forma del primer término solo, ni en la de ninguna capa del fondo sola, sino exclusivamente en el entretejimiento de todas estas capas, tal que todas juntas hacen su aparición en el primer término — siempre en el supuesto de que el artista da forma partiendo del fondo, porque éste es lo que propiamente se debe hacer aparecer. Lo bello permanece así ligado siempre al primer término. Si no está allí, tampoco hay, por no ser ya posible la aparición sensible, lo bello artístico. Se ha discutido durante largo tiempo si la unidad de

la forma provoca la grandiosa impresión de una obra de arte, o bien —como era la opinión de Hegel— algo de tipo ideal que aparece en ella. Ambas cosas son falsas, porque la forma artística no reside en un solo estrato aislado, sino que consiste en un encajar unas en otras muchas formas, muchas capas, que aparecen unas en otras. Esta manera de aparecer tejido lo uno en lo otro ya no es resoluble. Por esta causa tampoco puede decirse cuál sea el aspecto de la forma artística en detalle, ni qué pase en particular con la creación artística.

Aunque haya quedado así un profundo misterio en torno al acto de la creación artística, la exhibición de la serie de capas en el objeto estético ha traído, sin embargo, un cierto esclarecimiento. También en el análisis del acto de contemplación nos sirve el mayor conocimiento de la estructura de la obra de arte. Cuando se parte de él, enseguida se ve cómo se articula la contemplación estética, la intuición estética. Claramente se reconoce el fenómeno del lento sumirse en la profundidad de una obra de arte, a saber, esto: que con ella y en ella se puede crecer psíquica y humanamente y ante todo en la aprehensión artística de ella, o que cada vez se ve más hondo dentro de ella — lo que no sería posible si todo se aprehendiese de una vez. El ver artísticamente no es una visión simple, se compone de muchas cosas. No puede dejarse fuera de nada, no es posible un salto desde el primer término hasta el fondo más profundo. Una conciencia que crea poder llegar de un salto al último contenido de una obra de arte, se queda en verdad vacía. Quien no posee la verdadera capacidad de aprehender artísticamente, cae por cierto fácilmente en la tentación de salir del paso con conceptos vacíos, como hace, por ejemplo, el diletante, que repite los juicios formulados por los conocedores y que quizá hasta cree ser íntimamente presa de la cosa, como lo fue el conocedor que había recorrido la serie entera de grados entretejidos que constituye la aparición. Esta actitud es muy frecuente, especialmente dondequiera que surge algo nuevo. Es un epifenómeno que es humano. Nos dejamos engañar fácilmente por los juicios hechos, y perdemos la visión de conjunto o cuanto nosotros mismos hemos labrado íntima y efectivamente. Pero si que-

remos comprender del todo una obra de arte y apresarla exactamente en su profundidad, se requiere de nosotros que tomemos el largo camino que pasa por cada una de las capas.

Semejante camino es el que sigue también nuestra comprensión en la vida más acá del reino de la estética. Nosotros, los hombres, que nos enfrentamos unos a otros, sólo nos aprehendemos de capa en capa. A través de lo visible tropezamos intuitivamente con lo vital, a través de esto vemos algo del ser psíquico, y a través de lo psíquico a su vez los grandes órdenes del espíritu en el seno de los cuales tiene lugar el enfrentamiento. No puede admirarnos el tropezar aquí con los mismos órdenes que encontramos en el objeto estético; pues todo descansa en una misma fábrica del mundo. Éste es, como hemos expuesto extensamente antes (pp. 122 y ss.), un mundo estratificado. Los mismos estratos que pudieron señalarse en el mundo real, vuelven a encontrarse en la obra de arte y tienen que ser recorridos por el contemplador: ante todo una capa de cosas (quizá doble en la obra de arte), luego la de la vida, luego la psíquica y finalmente una espiritual. Por eso es la efectiva obra de arte un complexo cuya aprehensión requiere siempre de nuevo que se recorra y trabaje la conformación de todos los estratos. Esta conformación no es la misma en los distintos estratos, sino cada vez una distinta, conforme a las peculiaridades del respectivo estrato.

¿Puede explicarse todo arte y todo lo bello de la vida por tal serie de estratos? ¿Dónde pueden señalarse, así pudiera preguntarse, las múltiples capas de fondo en la ornamentación, a la que ciertamente no se puede negar el valor artístico? ¿Y no hay también ciertas formas de la música y arquitectura que se salen de la estratificación? Ha habido opiniones que han querido restringir, por ejemplo, la música a lo puramente formal y negarle la capacidad de representar algo. Así es como Eduardo Hanslik, en su obra *De lo bello musical*, ha visto la música con una concepción formalista y racionalista, intentando presentarla como un mero juego de formas de movimiento del sonido que no pueden tomarse temáticamente. Gracias a Hanslik surgió una ruda polémica contra la

ópera wagneriana, en la que según la opinión de la crítica se había puesto todo el peso más allá de la música. Si en la ópera wagneriana parece la música capaz de expresar algo que está del todo fuera del alcance de su capacidad de expresión, por ejemplo, hechos, el destino y caracteres humanos, consistiría, se opinaba, tan sólo en la famosa coordinación hecha por Wagner entre distintos temas musicales y figuras perfectamente determinadas. Sólo por un camino asociativo, a saber, porque al aparecer determinados personajes o al hacer pensar en ellos, resuenan siempre de nuevo los mismos motivos, alcanza la ópera wagneriana su capacidad de expresión; pero al hacerlo así yerra lo específicamente musical. — Surgió entonces una polémica en torno al concepto entero de la ópera moderna en general. Esto es comprensible, porque las circunstancias son en la ópera, que es un arte de una composición múltiple y altamente complicada, especialmente difíciles de penetrar con la vista.

Tras de esta discusión está una cuestión importante: ¿Cuál es en general la relación entre una determinada materia en la que puede lograrse que algo haga su aparición y el contenido o el objeto que debe representarse? ¿Puede expresarse todo en toda materia, en toda clase de primer término, en la piedra, en el color, en las palabras o el sonido? Éste no es, justo, el caso. Cada determinado contenido requiere un determinado primer término. Con el material de primer término de la música y en la arquitectura no pueden expresarse, por ejemplo, temas objetivos. Los límites, es cierto, de lo que es expresable, no están, en general, estrechamente trazados. Especialmente en la literatura encontramos una gran libertad, aunque es aquel arte que desciende menos hondo a lo sensible, que hace surgir lo sensible sin apelar directamente a los sentidos percipientes. Pero la palabra apela a la fuerza de representación de la fantasía. Y justamente porque el primer término o el símbolo es muy poco semejante al fondo o lo simbolizado (*cf.* p. 192), tiene la literatura la capacidad de hacernos entrar en los últimos estratos, completamente heterogéneos con su primer término.

6. *Consideración final*

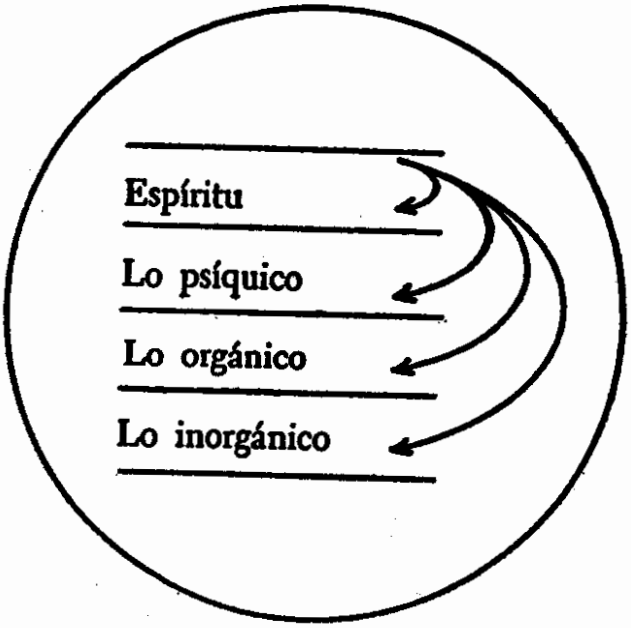
Cerremos con esto la estética, en favor de una ojeada final que echaremos a un círculo mayor de problemas. Al término de nuestras consideraciones, que nos han llevado a través de los dominios fundamentales y más franqueados, y que —aunque hubo que renunciar a la filosofía del derecho y la de la religión y sólo rozarse pudo la filosofía de la historia— nos habrán dado de todos modos una introducción en el pensar filosófico actual, vamos a volvernos una vez aún a la filosofía en su totalidad. ¿Qué lección se puede sacar de todo lo que aquí se expuso? En parte se indicó ya anteriormente una respuesta a esta pregunta: reconocemos que los sistemas filosóficos propiamente tales se han acabado. En sí ya no son posibles desde el gran trabajo crítico hecho de Descartes a Kant, desde la aparición de la cuestión de la *realitas objectiva*, decidida finalmente por Kant con la deducción de los conceptos puros del entendimiento. Vemos cómo se derrumban uno tras otro como castillos de naipes, en cuanto se tocan sus mal puestos e inseguros fundamentos. Pero entonces ¿cómo pudieron surgir justamente después de Kant los más grandes sistemas que jamás se hayan edificado? Esto no es explicable de otra suerte sino porque entonces no fue capaz de abrirse paso el conocimiento del peligro que un traspaso de límites trae consigo para el trabajo filosófico serio. La forma más frecuente de semejante traspaso de límites es la que consiste en emplear una categoría de índole superior volviendo hacia atrás y hacia abajo, para interpretar con ella el mundo entero, por ejemplo, teleológicamente. De esta manera se obtiene, ciertamente, una bella imagen del mundo ante la que puede sentirse edificación estética. Pero justamente en el efecto estético, en la plasticidad, está el peligro de que se tenga erróneamente por verdadera una imagen semejante del mundo. El pensar crítico es, en cambio, difícil, especialmente cuando va contra nuestra "necesidad metafísica" (Schopenhauer), que nos empuja a concebir el mundo en la forma que tenga el mayor sentido y resulte lo más abarcable con la vista y favorable posible.

Según una expresión de Hegel, es la imagen del mundo que nos creamos los hombres en la filosofía la conciencia del mundo. La significación de esta frase va más allá del sistema de Hegel. La filosofía es, sin duda, la conciencia del mundo en la que el hombre, en cuanto situado en el mundo, es consciente de éste y de sí mismo. En último término se trata del hombre y de su situación en el mundo, y toda filosofía es, justo, un intento de traer a la conciencia lo que él es como situado en el mundo. La filosofía no es el único intento de esta índole. También el arte y la religión tienden a llegar a tal meta. Por eso tampoco para Hegel encuentra la conciencia del mundo en la filosofía su única forma, sino sólo la suprema. También en la religión y el arte se llega a una conciencia de este mundo.

Esto no es comprensible de suyo. Puede tener su justificación según los supuestos del sistema hegeliano. Pero no pueden aceptarse sin más tales supuestos. Si se parte de la estratificación del mundo, puede sacarse también una consecuencia semejante sobre una base más segura. El punto de este mundo del que puede partir una conciencia del mundo está en el supremo estrato; allí se trata del conocimiento. En éste cuenta no sólo el conocimiento conceptual, que por sí solo no puede conducir a una vista de conjunto del mundo, sino que a él pertenecen también el conocimiento sensible, toda forma de intuición en general. El conocimiento significa que hay en nuestro espíritu una coordinación con el mundo y sus grados (dibujo, enfrente). A la aplicación del espíritu a los distintos estratos responden determinadas ciencias, así a la aplicación al reino de lo inorgánico la ciencia natural, al reino de lo orgánico la biología y al reino de lo psíquico la psicología. El grado supremo lo alcanza el espíritu allí donde se aplica a sí mismo. Porque el espíritu es capaz de tener conciencia de sí mismo, es por lo que hay aquí de hecho la posibilidad de una autoconciencia del mundo.

Como había visto Hegel con toda justeza, se encuentra en tres formas: la filosofía, la religión y el arte. No hay ninguna religión que no tenga la pretensión de ser una visión del mundo. Y también el arte aspira a una vista en la que resulte apresable de alguna manera la totalidad del mundo. La obra

de arte que crea el artista y goza el contemplador es necesariamente individual, es un objeto singular. Pero sólo es efectivamente una obra de arte cuando en su fondo hay algo que apunta a mayores órdenes de cosas. En algunas grandes obras de arte se encuentra en forma especialmente impresionante un amplio fondo de visión del mundo. Los más de nosotros



quizá tropezarán justamente en la contemplación artística con algo que en el resto de la vida sólo experimentan a la vista de grandes destinos. Así, nos enfrenta el arte cosas que de otra suerte no somos capaces de contemplar, pero cuyas últimas profundidades no son accesibles a nuestro saber, aun cuando las ponga ante nuestros ojos la contemplación artística. A estas últimas cosas nos acerca también el pensar filosófico; aquí se halla próximo a la contemplación artística y la piedad religiosa. Pero cuanto más hondo miramos en los enigmas insolutos que deja a su zaga la ciencia y recoge la filosofía, tanto más claramente vemos un resto irracional en los problemas metafísicos. Podemos, sin duda, acercarnos cada vez más a él, pero nunca resolverlo del todo.